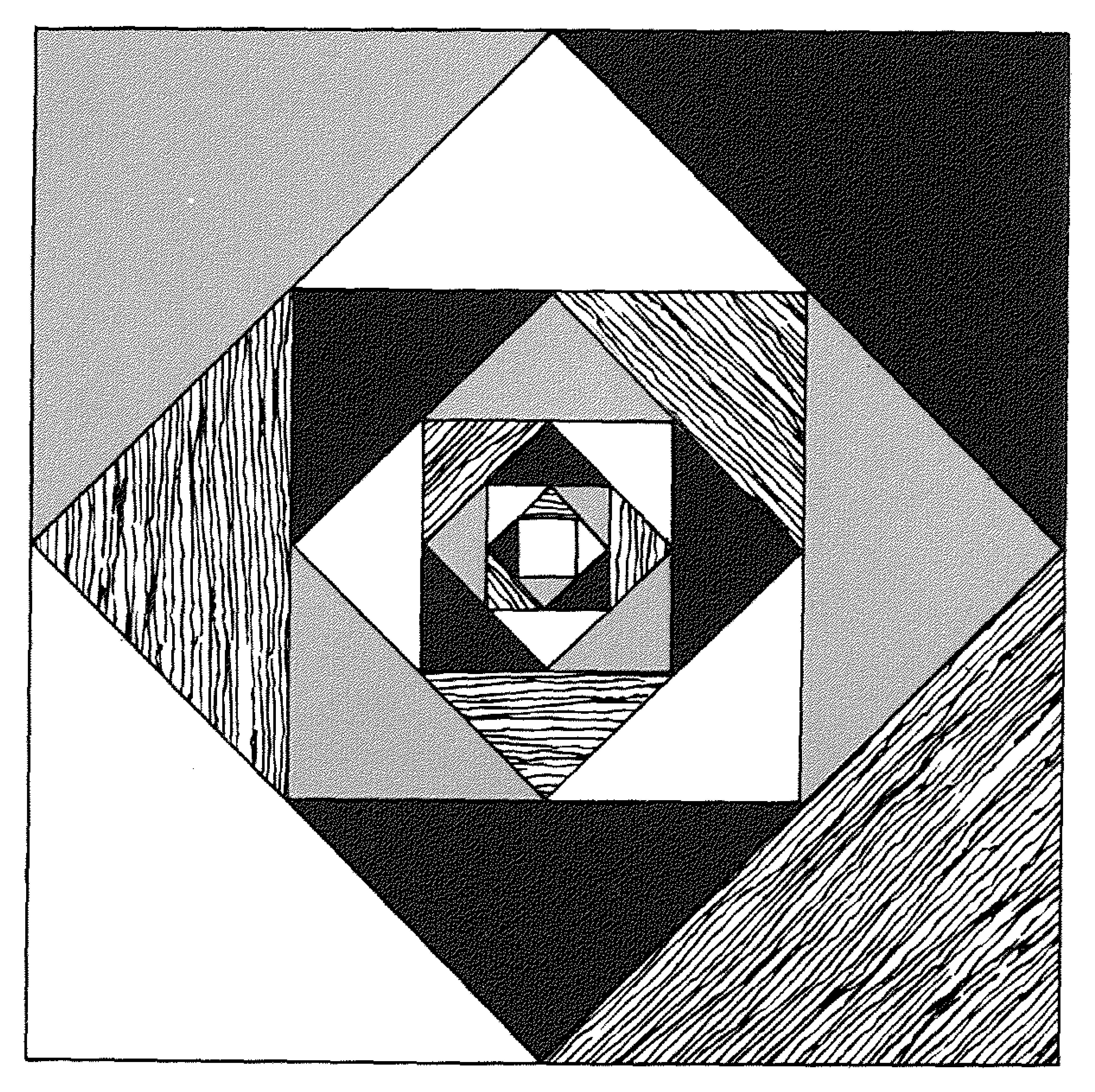
فلسفة

د. أنطوان سيف

وعيُ الذات وصدمةُ الآخر

في مقولات العقل الفلسَفي العربي





دار الطليعة للطباعة والنشر
بيــروت

إهـــــــداء٢٠٠٦

الدكتور / أنطوان سيف

لبنان

وعي الذات وصدمة الآخر

في مقولات العقل الفلسفي العربي

ISBN 9953-410-12-7

الطبعة الأولى

شباط (فبراير) ٢٠٠١

وعي الذات وصدمة الآخر

في مقولات العقل الفلسَفي العربي

د. أنطــوان سيــف

كلية الآداب والعلوم الانسانية

الجامعة اللبنانية

دار الطليعة للطباعة والنشر

بيـــروت

دار الطليعة للطباعة والنشر

بيروت–لبنان

ص.ب ١١١٨١٣

تلفون ٣١٤٦٥٩

فاكس ٩٦١-١-٣٠٩-٣٠٩٤٧٠

تمهيد

إنّ انكفاء الوعي إلى ذاته، بعد ارتداده عن الموضوعات الخارجية التي كان يشرف عليها بثقة مفرطة بذاته، هو حافز لارتقائه إلى فكر ناقد لأدوات عمله، وإلى فكر مُسائل مساءَلةً استعلائية حول ماهيّته وهويّته. وإذ يفعل ذلك، يكون يؤرّخ نفسَه من خلال تبصُّره بسيرورة أزمته.

ولكن هذا الانكفاء لا يحدث إلاّ بصدمة تأتي إجمالاً من الخارج، الخارج المختلف، أو "الآخر"، أي ثقافة مخالفة متفوّقة في مجال المعرفة وتطبيقاتها العمليّة والتقنيّة. وإذ أن الخوف من هذا الآخر، والتوجُّس من نواياه، ردّة فعلٍ عفوية غريزية، فإن العقل يرفع المواجهة إلى مستوى آخر : المثاقفة، التي لا تكون، أقله في مرحلة المواجهة الأولى، متكافئة. فالمثاقفة تبدّلٌ في الثقافة الذاتية يصل أحياناً إلى حدّ الانقلاب على الهوية. هذا هو جانبها السلبي. إلاّ أنَّ "إيجابيّاتها" لا يمكن حصرها، إذا اعتمدنا مقولة "الاختيار الطبيعي" التي تُفهِمنا أن السقوط لا يطول عموماً سوى الجوانب المترهّلة من البنية الذاتية العامة!

لقد عرفت الثقافة العربية ثلاثة نماذج كبرى من المثاقفة :

حركة ترجمة "العلوم الأعجمية"، أو "العلوم الدخيلة"، اليونانية بغالبيتها، في المرحلة العبّاسية؛

وحركة "النهضة الحديثة" في القرن التاسع عشر، أو الاصطدام مع "الغرب" الاستعماري؛

والمرحلة الحديثة (الراهنة) التي جعلت ثقافة "الغرب" المتفوق تنتشر من غير سدود أو قيود، بفضل وسائل الاتصالات والمواصلات المتعاظمة. هذه "العولمة" (وهي ليست جديدة كلها، كما يتوهم البعض!) لم تعد منحصرة بين قطبين منفردين، بل أصبحت "جبهة" دولية استبدلت الحروب العسكرية "بصراعات ثقافية"، من غير أن تكون هذه الصراعات –بالضرورة وحكماً– عدوانيةً بجملها، وأينما حلّت!

ثمة قاعدة يمكن استنباطها من "تاريخ المثاقفة": المثاقفة تتّسم بالانفتاح غير الحذر، ومن غير خوف، في حال القوة الذاتية، والثقة بالذات (تلك كانت الحال العربية في المرحلة العبّاسية). والمثاقفة يُنظَر إليها بعين الخوف والريبة، وبالتالي بالانكفاء والتقوقع، في حال الضعف الذاتي وفقدان الثقة بالقدرات الذاتية. وهذا واقع الحال العربية التي تستخدم "قواها" لصدّ الانفتاح ضدّ قوى داخلية لا تشاطرها مخاوفها منه.

والعقل الفلسفي العربي، الفلسفي بمعناه الواسع الذي لا يقصي العلوم، كل العلوم، عن رؤاه، ممزَّقٌ في استشعاره عياناً آفاقَ التقدُّم الكوني، والمعوقاتِ الذاتية أمام إشباع الحاجة الماسة إلى اللحاق به وإدراكه.

هذا الصخب الفكري ليس معاصراً فحسب. فهو ينسحب على مجمل المراحل الفكرية العربية التي واجهها الفلاسفة العرب بوصفهم مثقّفين وعلماء متعدّدي ميادين المعرفة.

* * *

في هذا الكتاب خمسة أبحاث موسّعة، متعدِّدة ميادين الاختصاص ومناهجِها المطابقة، تهدف إلى الكشف عن "وضعية" العقل الفلسفي العربي إزاء ثقافة "الآخر" المختلف.

يمكن لعالِم النفس أن "يصحِّح" عنوان الكتاب، فيقلبه إلى :"صدمة الآخر ووعي الذات"! فالوعي الذاتي يَحدثُ ويُشحَذ بالصدمات وبروز الصعاب، أي بكسر التكيُّف الذي ترسيه العادات والتقاليد التي لا جديد فيها.

إلاَّ أني آثرتُ العنوانَ المعتمد، عن قصد، لإبقاء "وعي الذات"، محورَ الكتاب. فها هنا إعادةُ قراءة لتاريخ الفلسفة العربية، حيث "الآخر"، أو الخصم، أو العدو حتّى، هو المحرِّك الضمني لمسارها الدينامي. بهذا المعنى المحدَّد تكلّمت على "ضرورة الخصم"، لا بل "ضرورة العدوّ" المتحدّي لخمولنا وانكفائنا، والمحرِّض على ردّ التحدّي، ردٍّ تكون المعرفة أهمَّ أدواته.

هذه القراءة المختلفة لتراثنا الفلسفي من خلال تفكيك مقولاته القاعدية، ليست موقفاً نظرياً عمومياً، بل هي قراءة تأريخية تقنيّة تغوص في تفاصيل لم يتنبّه لأهمّيتها، ولا لدلالاتها الخطيرة، الكثيرُ من مؤرّخي الفلسفة العربية.

* * *

١- البحث الأول بعنوان :**"الثقافة العربية : وعي الذات وصدمة الآخر"**، أعطى عنوانَ الكتاب، لا بل محوره النظري الابستمولوجي الأساس الذي على ضوئه يمكن قراءة البحوث الأخرى.

(أذكر هنا، على سبيل الإشارة، أن أحد أساتذة معهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية، أدرجَ هذا البحث، ضمن قائمة المراجع البيليوغرافية المقترحة لطلاّبه).

٢- البحث الثاني المطوَّل بعنوان :**"ابن رشد في رؤية عربيَّة معاصرة : فرضية ازدواجية الحقيقة"**. تمّت فيه مقاربة ابن رشد وأفكاره بعد "موضَعَتها" في أُطرها الفلسفية والدينية والسياسية المتشابكة، وهي أطر لم تكن قارّة زمن نكبته، لا بل كانت متسارعة أكثر مما كان يُعتقد!

هذا "الانقلاب" على ابن رشد، برمزيَّته ودلالاته العديدة، تزامنَ مع إصدار ابن رشد أهمّ كتبه : فصل المقال، ومناهج الأدلة، وتهافت التهافت!

وتمّت فيه أيضاً مقاربة عدد كبير من المواقف من ابن رشد، وليس جميعها بطبيعة الحال، إذ أنَّ "حمّى" الدراسات المعاصرة عن ابن رشد التي استعرت تدريجاً في نهاية القرن العشرين، وكان يمكن أن تجعل عنوان البحث : ابن رشد في رؤى عربية معاصرة!

وقد تسنّى لي الاطّلاع على بعض "أصداء" هذا البحث في كثير من الدراسات التي "اختار" أصحابها، ومنهم باحثون مرموقون، عدم "زحمها" بالشواهد وبأسماء الاعلام!!

هذا البحث ذو منهجيَّة جديدة"متعددة الميادين" (multidisciplinaire) لم تعرفها الدراسات عن ابن رشد من قبل. وقد أفدتُ منها للكشف عن جوانب من ابن رشد لم توضع من قبل تحت الأضواء.

وقد أضفتُ إلى هذا البحث (أعدتُ نشْر) دراسة المؤرّخ الدكتور وجيه كوثراني بعنوان : "الجابري و"وصفة" العقلانية الجاهزة من عند ابن رشد"!

كما أعدتُ أيضاً نشر كلمة افتتاح "ندوة ابن رشد" التي ألقيتُها بوصفي أميناً عاماً لهذه الندوة.

٣- البحث الثالث بعنوان :"**الطيِّب تيزيني : على طريق الوضوح المنهجي**". وهو قراءة للفكر الفلسفي الماركسي العربي عبر أحد رموزه الأبرز: الطيِّب تيزيني (الذي استمع شخصياً إلى هذا البحث الذي أُلقي بحضوره).

وأهمية هذه المقاربة أنّها تأتي تقييماً غير سجالي من جهة غير ماركسية في فترة حرجة من "تطوُّر" الشيوعية الدولية في تسعينات القرن العشرين! وقلتُ فيها : إن البريسترويكا التي راهن عليها الشيوعيون، هي "إخفاق محتَمَل"!

نشرت مجلة "الطريق" الماركسية هذا البحث كاملاً (وربما كان هذا أول بحث غير ماركسي يُنشر فيها كاملاً من غير ردود مصاحِبة!) : وها أنا أنشره في هذا الكتاب كاملاً من غير تعديل البتة.

٤- البحث الرابع بعنوان :"**فريد جبر : لا نهضة للفلسفة العربية من خارج عبقرية اللغة العربية والعلوم الاسلامية**". هذه الأطروحة تأتي من رجل دين مسيحي ماروني! هو من أبرز الباحثين في الفلسفة العربية الإسلامية، أستاذ محاضر في كلية الآداب في الجامعة اللبنانية على مدى ثلاثين عاماً! تخرَّج على يده غالبية الباحثين اللبنانيين، في الفلسفة العربية، وغيرهم.

طرح جبر -الذي كان مشرفاً على أطروحة الدكتوراه التي أعددتها حول مصطلحات الكندي، وكانت أوَّل دكتوراه دولة، فئة أولى تمنحها الجامعة اللبنانية في الفلسفة)- نظرية "الساميَّة التكاملية" التي تجعل الفكر الشرقي (ومنه الهلليني اليونانيُّ اللغة) في سياق مسيرة فكرية ضخمة تجاوزت بآثارها الفلسفة اليونانية القديمة!

كان فريد جبر من أكثر الباحثين اهتماماً بالمصطلحات الفلسفية-الكلامية العربية. وكان يُتقن لغات عدَّة حديثة وقديمة. أما كتابه حول "اليقين عند الغزالي"، فقال عنه المستشرق المعروف مونتغمري-واط إنه "حقاً واحد من أبرز الاسهامات في الدراسة الإسلامية قام بها عربي خلال النصف الأخير من هذا القرن"(العشرين) (كذا)!

وبحثي عن جبر الفيلسوف تعريفيٌّ تقييميٌّ نقدي، "يموضِعُه" في سياق نهضة الأبحاث الفلسفية العربية المعاصرة.

٥- والبحث الخامس والأخير، والطويل، هو بعنوان :**"دور كتاب "الفهرست" لابن النديم في تأريخ بداية الفلسفة العربية الإسلامية"**. انطلق من الغموض الذي يكتنفُ هذه الانطلاقة، والتي تجد مصدرَها الأساس والأقدمَ في هذه الوثيقة النادرة القيمة : كتابِ "الفهرست"! إلاّ أنّ الفهرست يبدو "حديثاً" بحوالي قرن ونصفِ القرن عن التاريخ المفترَض لهذه البداية!

هذا البحث الذي انطلق من مصادر ومراجع قليلة متوفّرة، أشهرُها دراسة المستشرق الألماني ماكس مايرهوف الشهيرة بعنوان :"من الاسكندرية إلى بغداد : بحث في تاريخ التعليم الفلسفي والطبّي عند العرب"، المنشورة في ثلاثينات القرن العشرين، والتي اعتمد عليها أغلب مؤرّخي الفلسفة العربية، العرب وغيرهم، قمتُ بإعادة قراءة "الفهرست" على ضوء حدث ثقافي تاريخي لم يعرفه مايرهوف، هو اكتشاف رسائل الكندي الفلسفية والعلمية بنصوصها الأصليَّة العربيّة، ونشْرها لأول مرةٍ في منتصف القرن الماضي، أي بعد حوالي عشرين سنةً من دراسة مايرهوف!

وقد قرأتُ رسائل الكندي (التي يعتبرها بعض المؤرخين أقدمَ النصوص الفلسفية العربية!) على ضوء إشارات "الفهرست" عنها، وعن غيرها من الكتابات الفلسفية العربية الأولى، من ترجمة وتأليف، بالعربية، قام بها العلماءُ والفلاسفة (المترجمون) السريان الأوائل!

هذه القراءة النقدية لنصوص الكندي (التي تعمّقتُ بدراسة سائر مصطلحاتها الفلسفية في أطروحتي الجامعية)، ومقارنتها بما دُوِّن في "الفهرست"، وإخضاعها لمنهجيات بحثية متعددة الحقول، أفضت إلى رؤى جديدة جديرة بالاعتبار والمناقشة حول البدايات الأولى "الغامضة" للفلسفة العربية.

* * *

أخيراً، هذه الأبحاث الخمسة الموسَّعة في تاريخ الفكر الفلسفي العربي، ومقولاته المتغيِّرة في المراحل والظروف، على تنوُّع موضوعاتها وميادينها، "تتكامل" في رؤيةٍ جامعةٍ هي ردَّة وهضم وتجاوز معاً، لعلومٍ ومعارف وافدة تشكِّل النقيضةَ الضرورية، والخصمَ الضروري، لكل نهضة فكرية عربية، ولتفاعلاتها في البنية الحياتية العامة.

بيروت ٤ شباط (فبراير/٢٠٠١)　　　　أنطـــوان سيـــف

الفصـــل الأول

وعي الذات وصدمة الآخر

الثقافة العربية :

وعي الذات وصدمة الآخر

وعي الذات

يكابد الوعي عناءً مضاعَفاً عندما يُحمَل على مواجهة ذاته كموضوع مفارق. ويُستخرج إلى هذه المواجهة في الغالب بإكراه ينجم إمّا عن إخفاق معرفيّ يُحمِّل وزره لأدواته، أو عن شعور بالتورُّط في نزال غير متكافىء وغير عادل، مع الغير المتفوّق، ولكن مع إبقاء الأدوات والقواعد المعرفية عينها فوق كلّ شبهة.

فالخروج من الذات هو سليقة أصيلة تؤول بالاعتياد إلى مسلكية معرفية راسخة، وإلى عائق معرفيّ راسخ؛ أما المرآة، برموزها المختلفة الفيزيائية والنفسية، فهي ظاهرة لاحقة متأخرة ومربكة، قبل أن تتأصّل فيها النرجسية العفوية.

هذا الاستبطان بالإكراه، بما هو تقهقر وارتداد إلى الداخل، يتفاقم كمعاناة إضافية حينما يزعم الوعي تماهيه بالذات الجماعية والنطق بلسان القوم، فتتّخذ مقالاته تلقاءً سمة مرجعية عامة مُضمرة ومموَّهة تجعل من صاحبها داعية وحجّة. وهكذا يحوّل الخيبات الفردية إلى أزمات ثقافية يتوحّد الفكر فيها، على تعدّد الناطقين به وتنوّعهم الطبيعي وتنافرهم، على قواعد عامة متعالية عن الأفراد من جهة، وضامّة تحتها كل الأفراد من جهة ثانية.

إنّ انكفاء الوعي إلى ذاته، بعد ارتداده عن الموضوعات الخارجية التي كان يشرف عليها بثقة مفرطة، حافز لارتقائه إلى فكر ناقد لأدوات عمله، وإلى فكر مُسائل مساءلةً استعلائية حول ماهيته وهويته. وإذ يفعل ذلك يكون يؤرّخ نفسه من خلال تبصّره بسيرورة أزمته.

---

* ورقة قُدّمت إلى المؤتمر الثامن عشر "للاتحاد العام للأدباء والكتّاب العرب" الذي انعقد في عمّان (الأردن) من ١٢ إلى ١٩ كانون الأول ١٩٩٢. وقد نُشرت مقتطفات منها في بعض الصحف الأردنية، ونشرت بنصها الكامل في مجلة "أوراق جامعية" التي تصدرها رابطة الأساتذة في الجامعة اللبنانية؛ بيروت؛ العدد الخامس؛ خريف ١٩٩٣.

لم يُرَ إلى أزمة المعرفة على أنها مجرد فقر وشحّ. فيكفي أن يعي الفكر نكوصه لدحض هذا الادّعاء، إذ أنّ وعي الجهل هو معرفة زائدة، "فلسفية" وأساسية، بحسب المفهوم السقراطي المعروف.

إلا أنّ وعي الذات أدواتها الفكرية ومنهجياتها وسياقها ومسلكيتها، يستتبع وعيها لماهيّتها، ولكنه يُبقي موضوع هويتها المميزة غير واضح.

فالهوية الثقافية تبرز خصوصاً بتميّز أنظومتها، وأغلب الأحيان لغتها، عن أنظومة ثقافية أخرى.

صدمة المثاقفة

لقد وفّر التاريخ ظروفاً عدّة للاحتكاك بين الثقافات؛ حتى أنّه لم يُبرز ولم يسجّل، في الغالب، سوى هذه الاحتكاكات على مختلف أنواعها ومستوياتها، مُهملاً كل التواريخ "المنعزلة"، والتي لا تستحق ربّما كبير اهتمام[٢] ! ولكن هذا الاحتكاك / التثاقف لم يكن مرة متكافئاً بين ثقافتين. ولم يكن أيضاً معرفياً خالصاً، أو "معرفة مغتبطة"، حسب تعبير نيتشه؛ بل كان نتيجة "آثار حرب"، مع كلّ ما تُبقي هذه الآثار من ذكريات عدائية مأساوية برموزها المعرفية في الوجدان والسلوك. إلا أنّ أهم ما في الأمر أنّها آثار عاصية على الإزالة، وعلى الفرز. إذ منذ اللحظة الأولى لحصول التثاقف تمّحي تلقاءً الحدود القديمة السابقة له، ويتمّ استيعاب المنقول (أو المفروض) واستدخاله، والتماهي به. فالتثاقف نفسه ليس ممكناً أصلاً لولا قابلية الاستيعاب، ووضعية الشغور القابع، والتواطؤ الضمني، وضغوط حاجات التكيُّف...

---

(٢) غالباً ما تُستعمل مقولة "التاريخ" للدلالة على الأحداث "الكبرى"، كالحروب التي يرى إليها هيغل "عجلات عربة التاريخ". ولم يتمّ إبراز الأحداث التاريخية "الصغرى" و "المنعزلة" و "الاستثنائية" إلا مع تطوّر العلوم الانسانية والاجتماعية الحديثة. ولكن الأمر في العلوم الوضعية يبدو على العكس من ذلك : فالأحداث "الاستثنائية" هي التي تمنع الفرضية العلمية وتكسر مصداقيتها وتكرهها على "مصالحتها" عبر عقلنتها، أي ضمّها إلى البنية المتكاملة للنظرية.

إلا أنّ التثاقف، يفضح دائماً قصور كل ثقافة، وفي الآن عينه، عجزها عن تجاوز هذا القصور بذاتها. وهو يُنجَز غالباً خارج رقابة السلطة وبغفلة عن عيونها : سلطة أُولي الأمر وأُولي الرأي والمعرفة؛ ويكشف ثانياً محدودية رقابتها وتسلُّطها، ويتسلّل من غير ضجيج مستجيباً لفاقات حضارية ملحّة ولحاجات عميقة وغير متوقعة.

إنّ موضوع التثاقف، بما هو تبدُّل في ثقافة جماعة (أو فرد) بسبب تقبُّلها عناصر معرفية ومسلكية من ثقافة أخرى متفوّقة في الغالب،هو قانون تاريخي عام له مشروعيته الموضوعية [٣].

وقد عرفت منطقتنا منذ الحقبات التاريخية البعيدة مثاقفات عديدة غير مدوّنة بالكامل بوقائعها وأسبابها وأزمنتها. إلا أنّها كانت بادية في السمات والعناصر التراثية المشتركة للحضارات المختلفة اللاحقة، ومنها على وجه الخصوص اللغوية والدينية والاجتماعية... التي استولدت شرعيّة مقولة "الشرق" الثقافية-الحضارية، لا الجغرافية فحسب، على عدم

---

(٣) التثاقف أو المثاقفة (acculturation) : التبدُّل الحاصل في ثقافة جماعة، بسبب تقبُّلها "عناصر" ثقافة جماعة أخرى ، بحسب تعريف الأنثروبولوجي لينتون (Linton) . ويكون هذا التبدُّل متبادلاً (transculturation)، ولكن غير متعادل في الغالب. كما يمكن أن يؤدي إلى ضياع شبه تام للثقافة الضعيفة والقديمة (déculturation). وتشكّل النسب الديمغرافية، أكثر من سواها، عنصراً هاماً -وليس وحيداً - في هذه العملية ذات العناصر العديدة والمعقّدة والمتحركة العائدة لخصوصية كل بنية ثقافية. لقد أشار ابن خلدون إلى هذه الظاهرة تحت اسم "تقليد" : تقليد المغلوب للغالب. وبالعكس. إلاّ أنّه - كما في الكثير من إشاراته النبيهة- لم يتوسّع في الإحاطة بهذه الظاهرة (التثاقف)؛ ولم يكن بمقدوره ذلك، عصرذاك، لأسباب كثيرة!

(cf. Ralph Linton. Les fondements culturels de la personnalité. Paris ; Dunod ; 1959).

وضوحها التام، وعلى استثناءاتها الداخلية العديدة، والتي لا تزال، على الرغم من التباسها وعدم دقّتها، قيد التداول في النصوص الحديثة والمعاصرة المختلفة [٤].

بعد المسيحية بستة قرون، كان انتصار الدعوة الإسلامية وانتشارها الواسع المعروف، المنعطف التاريخي الأكبر الذي أمّن تثاقفاً ندر مثيله لدى شعوب وجماعات عديدة قبلت الدعوة، وجماعات أخرى (نصرانيّة خصوصاً) عاشت في كنف المسلمين، أو جاورتهم، ممّا شكل انقلاباً حضارياً وثقافياً شاملاً. فالتثاقف الديني كان ملازماً لتاريخ الإسلام منذ بدء الدعوة ومن خلال نشوء المذاهب المختلفة. والتثاقف اللغوي تبدّى بانتشار العربية كلغة شعبيّة خارج موطنها الأصلي، وأثرها الكبير في لغات المسلمين غير العرب، وأثر لغات هؤلاء في العربيّة...

إنّ التوسّع في هذا المبحث التاريخي لن يفعل أكثر من التأكيد على أنّ التثاقف لازمَ، في حقبات أكثر من غيرها، تاريخ الحضارة الإسلامية والعربية. وإنّ فترات التثاقف الكبرى

---

(٤) يقول إدوارد سعيد إنّ "الشرق"، كما يعرِّف به المستشرقون، "هو اختراع أوروبي"؛ فهو (الشرق) لا يتكلم عن نفسه، بل يتمّ الكلام عليه بالنيابة عنه، وليس بموجب واقعه، بل بموجب مصالح "الغرب" ورغباته في تسويغ سياسته الاستعمارية.

إلاّ أنّ مصطلح "الشرق"، بمضامينه الحضارية والثقافية، وليس كواقع جغرافي فحسب، كان قيد التداول قبل العصر الاستعماري الغربي. ولكن هذه المضامين ليست ثابتة في وعي "الغربيين" على مرّ العصور. فهي على علاقة بشروط تاريخيّتها.

هي حقبات تنوُّع وغنى في الثقافة العربية نفسها. وأكثر هذه الحقبات إشكالية يمكن حصرها بثلاث رئيسة [٥] :

١- حقبة انتشار تعريب التراث الفكري القديم- اليوناني منه خصوصاً، منذ بداية القرن التاسع الميلادي / الثالث الهجري حتى بداية الحادي عشر / الخامس الهجري.

٢- وحقبة "عصر النهضة" الحديثة منذ بداية القرن التاسع عشر الميلادي.

٣- والحقبة المعاصرة منذ أواسط هذا القرن (العشرين)، والمستمرة في حاضرنا.

١- حقبة التعريب القديمة*

لقد واجه الوعي العربي الإسلامي فيضاً من "العلوم الدخيلة" عن طريق الترجمات الحديثة العهد حينذاك، التي كانت بدلالاتها البعيدة تستجيب لحاجات حضارة غنّية لم تكن عناصرها الذاتية الموروثة قادرة على تلبية متطلبات انطلاقتها الكبرى. وفي ظلّ ذلك الحماس، والنهم للمعارف الضرورية والمفيدة، لم يكن ليُسمَع أو ليُكترث حتى للاعتراضات على هذه العلوم الأعجمية التي هي نتاج غير العرب وغير المسلمين، لا بل الوثنيين.

---

(٥) يرى محمّد عابد الجابري أنّ "تطوّر" الفكر العربي (أو تكوينه) مرّ بثلاث محطات أساسية هي: العصر الجاهلي (البداية الأولى)، والعصر الإسلامي، وعصر النهضة العربية الحديثة. وهذا لا يعني برأيه أن هناك "قطيعة معرفية"، بل أن الأمر يتعلق أساساً "بثلاث جزر منفصلة بعضها عن بعض". وبذلك لا معنى لمقولة "التقدُّم" في الفكر العربي، برأيه، إلاّ داخل كل عصر بمفرده! (ص ٤٩). ويؤكد الجابري إمكانية (ومشروعيّة) الانطلاق من أية "بداية" لوصف "بنية العقل العربي": من السومريين أو من "البنية الذهنية الحضارية في الشرق المتوسطي الآسيوي القديم" (كما عنوان كتاب يوسف الحوراني، دار النهار، بيروت، ١٩٧٨) "شريطة أن يكون ذلك متّسقاً (غير متناقض) مع المعنى الذي يعطيه الباحث لعبارة "العقل العربي".

راجع : محمّد عابد الجابري. تكوين العقل العربي. بيروت؛ مركز دراسات الوحدة العربية؛ ط٣؛ ١٩٨٨؛ ص ٤٩، ٥٣، ٥٤، ٥٥.

(*) لا نتوقف هنا عند "تاريخانية" (Historicité) هذه المرحلة، التي اشترطت هذا المناخ الفكري، لأنها تتجاوز مقاصد بحثنا.

وجوّ الحرية هذا، النادر مثيله في التاريخ العربي الطويل، كان تعبيراً عن تثاقف مزدوج : خارجي، عن طريق الترجمات؛ وداخلي ، عن طريق الجدل الواسع والعلني في كلّ الشؤون الدينية والمذهبية / السياسية والعلمية، وازدهار "مؤلّفات الردّ"(٦).

ولا بدّ ههنا من ملاحظتين :

لقد تمّ التثاقف عربياً في ظلّ شعور عربي بالثقة بالقدرات الذاتية،وبغياب أيّ تهديد أو خوف من الآخر ومن ثقافته.

٢- وما عزّز هذا الشعور كون الثقافة المترجَمة قد مضى عليها أكثر من ألف عام، ولم يعد لأصحابها (الوثنيين) أيّ وجود فعليّ،سياسي أو عسكري، مميّز. لقد تمّ "تعريب" هذه العلوم، ليس فقط بترجمتها، بل أيضاً وخصوصاً بإدخالها في صلب الثقافة العربية عن طريق تعديلها وتطويعها وتطويرها وتجاوز نماذجها الأعجمية الأصلية، بعد أن أدّت هذه النماذج وظيفتها المعرفية القاعدية.

لقد تمّت هذه المثاقفة بشكل معقّد وغير منظّم عن طريق وسائط إسلامية، إنّما تعيش في كنف الإسلام؛ وغير عربية، إنّما استعربت لاحقاً وعلى التدريج؛ وخالطتها صراعات

---

(٦) يقول ابراهيم مدكور :"بدأ البحث العلمي والفلسفي في الإسلام طليقاً لا تحدُّه قيود الجنس والدين، فيأخذ العربي من الفارسي، والمسلم عن المسيحي، وبالعكس. ودخل بعض مفكّري المسيحيين مع المسلمين في حوار وجدل لم يخلُ من دقّة، فقد مسَّ أموراً تتصل بالعقيدة وبعض المشاكل الدينية".

(ابراهيم مدكور. في الفلسفة الإسلامية. دار المعارف، القاهرة ت، ١٩٨٣؛ ج ٢؛ ص ١٦، ذكرها السيد نفادي، بمجلة "الفكر العربي"، بيروت، العدد ٦٣، ١٩٩١؛ ص ١٠٤؛ عنوان البحث:"الحضارة العربية الإسلامية: إطلالة فلسفية علميّة". وعنوان عدد المجلة:"الفلسفة والعلوم").

وكنموذج لهذا الجوّ من الحوار الحرّ، يذكر ابن النديم في كتابه "الفهرست" ان الشاعر بُشر بن المعتمر (توفي عام ٢١٠ هـ / ٨٢٥م) وضع كتباً عدّة، أكثر عناوينها هي التالية : كتاب الردّ على النصارى – كتاب الردّ على المرجئة – كتاب الردّ على الخوارج – كتاب الردّ على اليهود – كتاب الردّ على الرافضة – كتاب الردّ على الملحدين – كتاب الردّ على النظّام [المعتزلي]– كتاب الردّ على أبي الهذيل [المعتزلي] – كتاب الردّ على الجهّال – كتاب الكفر والإيمان – إلخ...

(ابن النديم. الفهرست. تحقيق رضا – تجدُّد؛ طهران، ١٩٧١؛ ص ٢٠٥).

ثقافية متنوّعة مذهبية / سياسية، وعلمية، وأدبية، ولغويّة [٧]... ممّا جعل الثقافة العربية، في تلك المرحلة التي استمرت زهاء ثلاثة قرون، أكثر الثقافات تنوُّعاً وصخباً وغنى، تحتلّ بسبب هذا التثاقف وهذا التنوُّع، مركزية الثقافة العالمية من غير منازع حقيقي.

وقد أثبت هذا الحدث التاريخي الحضاري مقولةً في غاية الأهمية والخطورة وهي أنّ التعدُّد الثقافي، واصطراعاته داخل الثقافة العربية، لم يقدر أن يطمس الهوية الحضارية العربية. وإنّ الحملات المناهضة لهذا التعدُّد، المبالغة بالتحذير من مخاطره على الهوية العربية والإسلامية، لم تجد في التاريخ اللاحق أيّة صدقية لطروحاتها. فالفكر النقدي الجدلي بمقدوره، أكثر من سواه، أن يرى إلى هذه الحملات نفسها، وما كان منها خصوصاً ذا رؤية وعمق نظري، ليس نقيضاً للتثاقف وتعالياً عليه، بل عنصر دينامي في بنية الثقافة العربية الواحدة يعزّز التثاقف وقيَمه المعرفيّة في الوقت الذي يناهضه ويحاول إلغاءه.

لقد أدركت الثقافة العربية، في تلك العصور الذهبية، سمات ثقافية عالمية ومركزية ثقافية عالمية، مع التمسُّك بهويّتها الحضارية، إذ لا عالمية ثقافية من غير صدقية خصوصية ثقافية

ويغلب على هذا البحث الطابع التنقيبي والتأريخي من غير نقد معمّق للمصادر التي – نعرف اليوم– فاته عدد هام منها تمّ اكتشافه بعد كتابته بحثه!

إلاّ أنّ المبحث الأكثر حداثة وأهمية هو كتاب فون غرونباوم :"هويّة الإسلام الثقافية" :
(Gustav von Grunebaum. L'Identité culturelle de L'Islam. Gallimard , Paris , 1974).
مع اعتبار ملاحظة (أو اتّهام) حليم بركات بأن فون غرونباوم هو من أصحاب المنهج الكوني (الذي يضم مستشرقين ومسلمين وغيرهم) الذين "يطلقون تعميمات تصدق في كل زمان ومكان؛ على العكس من أصحاب المنهج الديناميكي (جاك بيرك، مثلاً Jacques Berque) الذين يدرسون موضوعاتهم (العربية والإسلامية) في "محتواها الاجتماعي التاريخي" على "أنها في حالة تحوُّل" دائم!

(حليم بركات. المجتمع العربي المعاصر. ص ٢٢٥-٢٢٦).

(٧) راجع مبحث المستشرق الألماني ماكس مايرهوف بعنوان :"من الإسكندرية إلى بغداد. بحث في تاريخ التعليم الفلسفي والطبّي عند العرب" (عام ١٩٣٠)، الذي عرّبه ونشره عبد الرحمن بدوي في كتابه : "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية : دراسات لكبار المستشرقين. وكالة المطبوعات (الكويت) – دار القلم (بيروت)؛ ط ٤؛ ص ٣٧-١٠٠"؛ الطبعة الأولى ١٩٤٠). وقد كان لهذا المبحث أكبر الأثر في أجيال عديدة من مؤرخي بداية الفلسفة والعلوم عند العرب.

حاملة لها [8]. وهذه القاعدة العامة تصدُق على كل مراحل التاريخ العام، كما تصدق أيضاً على الإبداع الفردي.

ولكن هذا الصخب الثقافي لم يجدّد طروحاته، بسبب الآفاق المسدودة بالهزائم العسكرية والوهن السياسي والتراجع الاقتصادي والتمزّق والتناحر. وهي شروط موضوعية للقمع ولفرض استقطاب فكري موحَّد هو التعويض الرمزي لهواجس سلطة خائفة من إمكان تفتُّت وحدها الضعيفة وتآكلها وتوزُّعها واندثارها. وإنّ الحملات الفكرية العدائية ضدّ التثاقف، والمتماهية مع السلطة الضعيفة والخائفة، كانت أعجز من أن تُحدث انعطافاً ثقافياً تاريخياً، أو قطيعة فكرية حقيقية مع التثاقف. فهي، رغم الضجيج المفتعل حول انتصاراتها المزعومة، لم تكن أكثر من شاهد على مرحلة ارتداد وانحطاط، تتوهَّم إسهامها في حدوثه، وليس من غير مباهاة كاذبة، متستّرة على حقيقة أنّها تحارب خصومها بأدواتهم ومنهجيّاتهم وإنجازاتهم التي تنكرها!

في القرون اللاحقة والطويلة التي أعقبت تلك الحقبة، انقطعت الثقافة العربية عمّا يجري في العالم من اكتشافات ومغامرات فكرية. وأكثر هذه الإنجازات (الغربية) انطلق من نتاج المثقفين العرب أنفسهم. هذا الانقطاع الطويل الذي عرف باسم

---

(٨) يشير الجابري إلى أنّ بناء التاريخ الثقافي الأوروبي على الاستقلال الذاتي هو مغالطة قائمة على "غبن العرب... وعلى إقصاء تعسُّفي لدور الثقافة العربية الأساسي في التاريخ الثقافي العالمي الأوروبي التي لها في هذا التاريخ حضور مؤسس، وليس مجرّد حضور "الوسيط المؤقت" أو "مجرّد حلقة وصل بين الثقافة اليونانية والثقافة الأوروبية الحديثة".

(الجابري، م.س.؛ ص ٤٨).

راجع أيضاً كتاب (عبد الرحمن بدوي : دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي. وكالة المطبوعات (الكويت) - دار القلم (بيروت)؛ ط ٣؛ ١٩٧٩) الذي ما يزال مرجعاً مفيداً، على الرغم من كتابته منذ نصف قرن.

"عصور الانحطاط" لم يمنع بعض الومضات الإبداعية وسط ليل طويل (ابن خلدون مثلاً) الذي بذغ ضمن شروط ضعف رقابة السلطات وتَبَعثُرِها وجهلها للثقافة واحتقارها لفعاليتها! إلاّ أنّ سنونوة واحدة، كما يقال، لا تصنع الربيع(٩)!

٢- حقبة "عصر النهضة" الحديثة

مضى زمن طويل قبل أن يتمثّل الوعي العربي مجدداً ثقافة متفوّقة، لها هذه المرة أصحابها الأحياء، والأقوياء باستغلالهم سلطاتهم المعرفية والمادية في علاقتهم مع "الآخر". والهوية العربية ستستيقظ من جديد على وقع هذه المفارقة.

عندما دقّ "الغرب" مرة جديدة أبواب الشرق العربي في مطلع القرن التاسع عشر، واستعمره، اتّخذ التثاقف طابعاً مأساوياً. الصورة كانت ساطعة : ثمّة منتصر ومهزوم، ومن غير معارك عسكرية تُذكر. والفوارق الثقافية بدت شاسعة وعميقة أحدثت في الوعي العربي صدمة وإرباكاً. فالمثاقفة لم تقم الآن سوى من طرف واحد، طرفنا، اتّخذت شكل تلقُّن قاصر وناقص ومصاب بترهُّل مزمن، إزاء منجم ضخم من المعارف النظرية والتقنية تأسست عند الغربيين على مدى قرون.

إلاّ أنّ آثار الصدمة لم تكن سلبية كلّها. فالتثاقف الأحادي الجانب استطاع أن يُحدث، في أمكنة متفاوتة، أكثر من انقلاب حقيقي في الحياة العامة العربية؛ منها: نشوء الدولة العربية الحديثة بحسب النماذج الغربية، ونشوء المؤسسات التعليمية والاقتصادية وغيرها... فضلاً عن الجوانب المعرفية والمسلكية...

---

(٩) لم تستأثر هذه المرحلة الطويلة (أكثر من خمسة قرون!) باهتمام تأريخي كبير، لا سيّما في جانبها الثقافي، علماً بأن الكثير من الإنجازات التي تمّت خلالها، كان في البلاد الإسلامية غير العربية حيث برزت بكثرة، بخلاف ما كان الأمر عليها سابقاً، نصوص (في الموضوعات الدينية الإسلامية، وغيرها) مكتوبة بلغات غير اللغة العربية، أشهرها الفارسيّة والتركية. والمعروف أن ابن خلدون، في "مقدّمته"، هو الاستثناء الأهمّ في هذه المرحلة.

وقد وقف الوعي العربي إزاء هذه الأنماط الحضارية الجديدة موقفين متعارضين عبَّرا عن أزمة ثنائية الجانب تمثّلت بتيارين كبيرين : التيار العلماني والتيار الديني الأصولي. تيّار يرى إنجازات "الغرب" ذات سمات عالمية، بصرف النظر عن مصادرها الخصوصية ومركزيتها؛ وتيار يراها مهمَّشة لكل الثقافات الأخرى البعيدة عن مركزها [10]. تيار لا يرى إمكان التحرّر العربي من غير إنجازات "الغرب"؛ وتيار لا يرى إمكان أيّ تحرّر مع هيمنة ثقافة "الغرب" الاستعماري....

ولكن هذه القسمة الثنائية لا يمكنها، بطبيعة الحال، أن تختزل بمجمل التيارات العربية المعبّرة عن غير رؤية واتجاه [11].

وهكذا تمّ إدخال "الغرب" كمقولة أساسية في الوعي العربي الحديث بمختلف تياراته. "فالغرب" هو التحدّي والنموذج معاً. هو الآخر الذي تحوَّل إلى أزمة ثقافية عربية داخلية وجدنا أنفسنا غير قادرين على استيعاب علومه. لقد كشف "الغرب" عجزنا بتحدٍّ فظّ.

---

(١٠) الدراسات التوثيقية حول التاريخ السياسي والثقافي لهذه المرحلة ليست قليلة، وما زالت تصدر حتى اليوم. ومن أشهرها كتاب ألبرت حوراني. الفكر العربي في عصر النهضة (١٧٩٨-١٩٣٩). ترجمة كريم عزقول؛ بيروت؛ دار النهار للنشر؛ ط ٣؛ ١٩٧٧). وعنوانه الأصلي هو :"الفكر العربي في العصر الليبرالي"! ويعترف المؤرخ أن كتابه ليس "تاريخاً" عاماً للفكر العربي الحديث، إنّما هو "دراسة لذلك التيّار من الفكر السياسي الاجتماعي الذي أخذ يظهر عندما تنبّه المثقّفون في البلاد الناطقة بالضاد، خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، إلى أفكار أوروبا الحديثة ومؤسساتها..."(ص ٩).

إلا أنّ المرجع الأهم حول هذه المرحلة، وصولاً إلى بداية التسعينات من هذا القرن، قد يكون كتاب (عزيز العظمة. العلمانية من منظور مختلف. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢).

(١١) إنّ المنهجية التي اخترناها لبحثنا لا تسمح بالتوسُّع في الخلفيات أو الأسس الثقافية – الاجتماعية والاثنيّة والاقتصادية (الطبقية) لهذه المواقف الثقافية، التي أبقيناها في خلفية التحليل. فقد اخترنا هنا النهج الفينومينولوجي القائم على إبراز تمظهُر هذه المواقف في الوعي الثقافي العربي، وبتياراتها الكبرى فحسب.

من أجل التعمّق في هذه الخلفيّات، راجع الدراسة الهامة الموسّعة والموثقة التي قام بها حليم بركات في كتابه:"المجتمع العربي المعاصر : بحث استطلاعي اجتماعي. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية؛ ط ٣؛ ١٩٨٦. القسم الثالث منه خصوصاً، بعنوان : الثقافة العربية (الفصول التاسع، والعاشر، والحادي عشر).

الاستجابة إلى تحدّي "الغرب" بكل دلالاته، هي التي ستدمغ ثقافتنا العربية المعاصرة حتى الساعة. وليس الأهم ههنا مستوى الاستجابة، بأكثر من نوعها. "الغرب"/ الخصم والعدو، و "الغرب" / الحاجة. الوعي العربي يتمثّل أزمته العميقة بفقدان شيء هو حقٌّ له؛ ولكن دون الوصول إليه عقبات ذاتية وخارجية. الأزمة ستكون بمثابة معارك استرداد مواقع واسترداد حقوق؛ ومعارك تصنيف للأعداء، مع كلّ ما يتبع هذا التصنيف من أخطاء وأوهام وابتداع.

٣- الولوج إلى الحاضر

لا ينِي واقعنا يقدِّم شهادات لا مراء فيها، على قصور ما أسميناه مبالَغةً "عصر النهضة" الذي افتتحنا به تاريخنا الحديث. وهذه التسمية التفاؤلية، والمغدقة الوعود، انتهت بخيبة هي بحجم الرهان الكبير عليها. وكان ثمة عدم تورُّع في الكلام على "إخفاق النهضة" (١٢)، على ما في العبارة من تناقض نافر وإدانة ومرارة. بين "نهضة" الأمس وإخطائها رهاناتها، عايش الوعي العربي الخيبة كمقولة ملازمة. فالنهضة/ التحرر بدأت بعصر الاستعمار الغربي الذي توَّج نهايته باستيلاء الصهيونية على فلسطين وتشريد شعبها منها، وإقامة دولة إسرائيل التي أضافت إلى التاريخ العربي هزائم حديثة؛ أضِف إلى ذلك تدمير لبنان، كواقع وكنموذج ورمز، على مدى ست عشرة سنة متواصلة، وصولاً إلى حرب الخليج وآثارها الكارثية المستمرّة... ولئن كانت هذه الصورة السوداوية غير قادرة أن تحجب سيلاً من الانجازات المتواضعة والضرورية، فهي لم تستطع أن تلغي إرادة التجاوز النخبوية والشعبية. فتاريخ الثقافة

---

(١٢) إنَّ تعثُّر العرب في المرحلة الحديثة التي أُطلق عليها اسم "عصر النهضة"، لم يؤل إلى أن يُنزَع عنها وصفُها "بالنهضة"! فعبارة :"إخفاق النهضة" (أو "الإخفاق النهضوي"، كما يقول الطيِّب تيزيني) على ما فيها من تناقض في العبارة نفسها، هي ذات دلالة ضمنية، وغالباً مقصودة.

- راجع، مثلاً، الطيّب تيزيني. على طريق الوضوح المنهجي :كتابات في الفلسفة والفكر العربي. بيروت؛ دار الفارابي؛ ١٩٨٩.

راجع دراستنا حول هذا الكتاب المقدّمة إلى ندوة "حوار مع فكر الطيّب تيزيني" التي نظمّها مكتب الشؤون الثقافية في الإدارة المدنيّة في الجبل، في بيت الدين (لبنان) بتاريخ ١٩٩٠/٧/٢٧، ونشرتها مجلة "الطريق" بيروت، العدد ٥، ١٩٩٠؛ ص ١٦٣، بعنوان :"الطيّب تيزيني : ملامح من الفكر الماركسي العربي الجديد".

العربية المعاصرة يمكن توصيفه عموماً بالجهود الباحثة عن نقطة صالحة للإقلاع باتجاه "المركز الثقافي العالمي" : البعض لا يخطىء بعنوانه "إنّه الغرب / العدو المتفوّق، العدو لأنّه متفوّق، سيّد العصر والمعاصرة / الحداثة. والبعض الآخر لا يرى له غير النموذج الذاتي الذي يحفظ له التراث صورة التفوُّق. ويتفرّع عن هذين الاتجاهين وفر من التصوّرات والمشاريع... والمعتركات [١٣].

كان يمكن للثقافة العربية أن تحيا حياة دينامية بتناقضاتها الداخلية، وأن تتجاوز أزمتها التاريخية المرحلية، في إطار صراع فكري لا توفّر شروطه الصالحة والضرورية سوى ساحة ديمقراطية حقيقية: كان يمكنها أن تتوحّد في هذه الساحة؛ تتوحّد بتعدّديتها كبنية غنية وصاخبة. هناك تيّارات متجاورة ولكنها غير متحاورة. الواقع الثقافي العربي، مع شحّ الديمقراطية، وتغييب الحريات العامة، وفي ظل الترهيب المتعدّد الوجود والدلالات، هو في مأزق. والثقافة المحبَطة ليست في طبيعة الحال مجال رهان حقيقي.

---

(١٣) أكثر المؤلّفات الفكرية العربية في هذه المرحلة، على تنوُّع مؤلّفيها واختلاف ميادين أبحاثهم، تدور حول هذه الموضوعة : الذات والآخر، الأصالة والحداثة... والأهمّ فيها هو أنها تكشف مواقع المؤلفين (المعاصرين) أكثر ممّا تكشف موضوعها! يقول الجابري :"إنّ السؤال : كيف نتعامل مع التراث ؟ ملازمٌ للسؤال : كيف نتعامل مع عصرنا ؟ إنّه سؤال الحداثة؛ سؤال يندرج تحت إشكالية الأصالة والمعاصرة... من هنا شعورنا بأن نقد العقل العربي لن يكتمل إلاّ بإنجاز نقد العقل الأوروبي... [أي نقد] كيفيّة فهمنا له... إنّ نقد "الأنا" يتطلّب نقد "الآخر"... نقد صورته في "الأنا" الناقد".

(الجابري. التراث والحداثة : دراسات ومناقشات. بيروت؛ مركز دراسات الوحدة العربية؛ ١٩٩١؛ ص ١٠-١١).

إلاّ أنّ الجابري، الذي يعترف بأنّ سؤال التراث الملازم لسؤال الحداثة "لا يمكن تقديمه كتابةً مرة واحدة"(ص١٠)، لا يصل إلى نهاية استنتاجه بأن نقد "الأنا" هو،أيضاً وخصوصاً، نقد لصورة التراث - وليس للتراث - في "الأنا" الناقد.

أمّا المفكّرون العرب المعاصرون الذين اعتقدوا بإمكانية وضع نهاية لإشكال التراث / الحداثة، توصّلوا في آخر المطاف إلى ما توصّل إليه الجابري.

- راجع مثلاً (الطيّب تيزيني. من التراث إلى الحداثة. بيروت؛ دار ابن خلدون؛ ١٩٧٨)، الذي يعتبره صاحبه مجرّد "مقدّمة منهجية لهذا المشروع الكبير"! (هذا المشروع الذي لم يتحقق للسّاعة؛ ولا شيء يشير، بعد عقد ونصف العقد على نشره، إلى أنّه قابل للتحقّق القريب!).

لا معنى لمقولة التقدُّم والتطوُّر والتجاوز من غير مواجهة، من غير "حرب" مع الذات ومع الآخر. جدلية الذات والآخر، على تناقضها، تشكّل بنية ثقافية واحدة. وبهذا المعنى فإنّ للعصر، هذا العصر، ثقافته و "روحه"، بالمعنى الهيغلي، وهي بنية غنية بالثقافات الخصوصية المثاقفة. ولا ولوج إلى العصر إلاّ عبر المعرفة، معرفة ما يجري فيه، والعمل والمشاركة فيه. إنّه "عصرنا" بنسبة هذه المعرفة وهذه المشاركة. فهذه الـ "نا" هي نسبية وستبقى هكذا دائماً، بالأكثر والأقل. فالثقافة العربية عرفت المركزية الثقافية العالمية على مدى ثلاثة قرون بممارستها شروط المثاقفة بلا حدود ومن غير خوف من أن تتحوّل المثاقفة إلى تبدّل في الهوية الحضارية (transculturation) أو حتى إلى ضياع الهوية الحضارية (déculturation) [١٤]. فالتجارب الحقلية لعلماء الأنثروبولوجيا والاجتماع أظهرت أنَّ مقولتَي "التبدُّل" و "الضياع" الثقافيّتين تبقيان في الغالب نظريّتين، ولا تنتقلان إلى الحيّز العملي. فهذا الخوف المضخَّم والمتوهَّم ممّا أسميناه "الغزو الثقافي" أظهر خواءه في الماضي، ولا شيء يشير إلى إمكانية مصداقيته في الحاضر [١٥]. فالنهضة ليست مرحلة تاريخية. هي ضرورة تاريخية، ثقافية قبل أيّ شيء، والآن أكثر من أيّ وقت.

---

(١٤) من المفارقات أنّ هذا "القانون" الأنثروبولوجي الثقافي يتقبّله التراثيون، على تنوُّع مواقعهم، ولكن باتجاه واحد! أي أنّهم لا يرفضون مقولة أنّ الحضارة العربية والإسلامية أسهمت في تكوين ثقافة "الآخر" (الغرب)، ولكنهم يرفضون رفضاً قاطعاً مقولة (أو شرعية) الأثر الآتي من الاتجاه المعاكس، أي أثر "الآخر" في تكوين الذات الثقافية العربية والإسلامية المعاصرة! هذه الثقافة التي تبقى، برأيهم، ذاتاً مكتملة، مستمرة الاكتمال، غير "مُموضَعة"!

بالمقابل يرى عزيز العظمة بأنّ الواقع العربي الراهن، بمختلف ميادينه العملية والفكرية، هو أقرب إلى الحضارة الكونية المعاصرة، منه إلى الحقبات العربية السالفة.

(راجع : عزيز العظمة. العلمانية من منظور مختلف. ص ٢٦٨ وما بعدها).

(١٥) يسعى بعض "التراثيين" (أو التراثويّين) إلى تأكيد مقولة أنّ صدّ العناصر الثقافية الدخيلة وحماية التراث والهوية الذاتية، هي من "إنجازاتهم"، وأنّها محقّقة بفضل "نضالهم"! وينسحب هذا التوهُّم أيضاً على حقول أخرى، كمجامع اللغة العربية، التي تُفرد لنفسها فضلاً أوّلياً استثنائياً وحاسماً في المحافظة على اللغة العربية! ويتمّ هنا ضرب صفح عن التراث الثقافي العربي الهائل، نوعيةً وكميّة، الذي لم تستطع قرون عديدة من الانحطاط، ومن سيطرةُ الأميّة شبه التامّة، وندرة التعليم... أن تقوى عليه. ومن نافل القول أن حظوظ

إنّ وهن الثقافة العربية الراهنة ليس ناجماً عن غربتها عن تاريخها، بل ناجم عن غربتها عن "تاريخيَّتها"، أي عن عدم وعيها شروط موقعها في بنية المرحلة التاريخية، ماضياً وراهناً (١٦). والذين يعتقدون بإمكان استعادة التاريخ، وبالحاجة إلى هذه الاستعادة من أجل علاج التحدّيات الراهنة، يجهلون على الحقيقة أنّ التاريخ ليس مقولة منعزلة ومستقلّة و "متحفيّة". فالحاضر هو خلاصة تاريخية متحركة، تمثّلها الوعي بنسيجها المتشعّب أم لم يتمثلها. والتراث هو "هذا التاريخ"، بالمعنى الفينومينولوجي، كما يتمظهر في الوعي وفي السلوك الفردي والجَماعي. وتجاوُز التاريخ هو استحالة حضارية إذ الحضارة "لا تعرف القفزات". وما نسمّيه "بالقطيعة الثقافية"، بمعناها الحرفيّ والمطلق، هو استحالة أبستمولوجية؛ وهي ليست على الحقيقة أكثر من الرغبة بوثبة كبرى باتجاه ثقافة "الآخر" المتفوّقة. هذه

هذا التهديد الموهوم هي شبه معدومة في زمن انتشار الطباعة على أنواعها، وانتشار الاتصالات والمواصلات والإعلام والمدارس والجامعات والأرشفة الألكترونية إلخ....

(١٦) منذ عشر سنوات فقط، شهدت الأبحاث الفكرية في الثقافة العربية ولوج منهجية جديدة، غير مكتملة الإنجاز، مستوحاة من مصادر عديدة، منها أعمال الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو، ومنهجيات العلوم الإنسانية التي تبلورت بعد منتصف هذا القرن (العشرين) في أوروبا وأميركا، ومنها علوم الألسنية والسيميولوجيا والأنتروبولوجيا التاريخية... وتقوم هذه المنهجية علىتفكيك النص، وتجاوز منطوقه الظاهر، و"الحفر" فيه لكشف ما يخفيه، وما لا يقوله، وما يسكت عنه، وما يموّهه، لا ما يعلنه ويصرّح به إلخ... ويعود الفضل الأول في لفت النظر إلى هذه المنهجية في مجال دراسة التراث العربي، إلى محمّد أركون. وهي المنهجية التي
يعتمدها محمّد عابد الجابري في أبحاثه الشهيرة حول "العقل العربي". يقول الجابري :"واقع أننا نستوحي هنا، على صعيد التعريف، ميشال فوكو. ولكننا... لا نحذو حذوه حذو النعل بالنعل، كما يقال".
(الجابري. تكوين العقل العربي. ص ٥٥).
وللتعمّق ببعض جوانب هذه المنهجية (المقترحة)، راجع مؤلَّفَي علي حرب، الصادرين مؤخراً: نقد النص. ونقد الحقيقة. بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣.
راجع أيضاً كتاب محمّد أركون (ترجمة هاشم صالح عن الفرنسية، وبمؤازرة المؤلّف) : تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي. بيروت، مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦؛ الذي يمكن اعتباره أول من توسّع في عرض أسس هذه المنهجية في الثقافة العربية، وحاول تطبيقها في دراسته بعض جوانب التراث العربي الإسلامي.

الرغبة، "الإيديولوجية" حكماً، تعي عائق التاريخ كتراث جامد ومجمِّد (بالميم المكسورة). إلاّ أنه ينبغي عليها أيضاً أن تعي أنّ وعيها للتاريخ هو أيضاً وخصوصاً وعي في التاريخ.

وبالمقابل، فالنظريات التراثية تبدو اختزالية وابتسارية بحصرها التراث في المجال الديني وما يتّصل به من قريب أو بعيد، جاهلةً أنّ هذا التراث يعود إلى حقبة تاريخية عالمية المسمّات وغير خصوصية، هي المرحلة الثيوقراطية. إنّ فكرة إمكانية استعادة هذه الحقبة تبدو معاندة لعالمية المرحلة الراهنة، وتنكّراً لشروطها النفسية / الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

إلا أنّ الإيديولوجيات التراثية التي تترعرع في ظروف الهزائم والخيبات، هي، بصورتها الظاهرة، أحد رهانات التجاوز؛ ولكنها تبقى استجابة ناقصة لتحدٍّ لا تتعامل معه، بل تقاطعه وترفضه وتتجاهله وتُقصيه. ولكن الرهان الأجدى هو المبنيّ على معركة فكرية تعرف عناصرها معرفةً معمّقة. هذه المعرفة مستحيلة من غير الانفتاح على الخصم (الخصوم). إنّه منطق تاريخ الثقافة، وحياتها، ودورها (وظيفتها). "الخصم" هو ضرورة ثقافية، نقيضٌ ضروري. وتزداد ضرورته قيمةً مع قيمة طروحاته وتحدّيها لنا وقدرتها على زحزحة بنى فكرنا. وتأخذ المثاقفة معناها، وتفي بمتطلّبات وظيفتها، بقدر ما يقترب أطراف التثاقف من التوازن في التحدّي المتبادل [(١٧)]. إلاّ أنّ وضع ثقافتنا العربية الراهنة لا يؤمّن هذا التوازن. ومع ذلك فضرورة الخصم، كائنة ما كانت قوّته، تبقى ملحّة أكثر من أيّ مرحلة. والخصم هنا – وسيظلّ الأمر هكذا إلى أمد طويل– هو "الغرب": الأوروبي والأميركي، وحتّى الياباني أيضاً! "فالغرب"، في الوعي العربي الراهن، هو "الآخر المتفوّق"، هو التفوّق العدائي بطبيعته من جهة وبنوايا أصحابه من جهة أخرى، أكثر ممّا هو وجهة جغرافية. إنّ "الغرب" كمقولة متحدّية متفوّقة هو "ضرورة" عربية، ثقافية قبل أيّ شيء. إنّه، كنقيض (أو كنقيضة anti-thèse) ،

---

(١٧) عند وعي فقدان التكافؤ/التثاقف، يرى المغلوب إلى ثقافة "الآخر" التي تقبّلها بأنّها جزء من "شروط الهزيمة! فمصطلح "الغزو الثقافي" يبدو هنا كترميز للغزو العسكري، ورفضاً له. يقول أركون :"المواجهة مع الغرب الفاتح ولّدت أيديولوجيا كفاحية (نضالية) صارمة شوّهت الطابع الأنطولوجي الخاص بالإسلام؛ وعرقلت، ولا تزال، مهمّة نقد التراث الحي التي لا بدّ منها، إذا ما أُريدَ للمسلمين أن يتحرروا فعلاً". (م.س.، ص ١٣٨).

ركن أساسي في المعادلة الجدلية. واقعه كنقيض متحدٍّ ومحرِّض، هو "وظيفته". ولا شك أن ميكانيزم التطور الثقافي العربي مبنيّ، في هذه المرحلة التاريخية، على هذه الضرورة - التحدّي، وعلى نوعية استجابتنا لها [١٨].

لقد لعبت ثقافتنا العربية الدور نفسه، عندما شكّلت خصماً أساسياً وقوياً، وضرورياً، لتقدُّم الحضارة الأوروبية في القرون الوسطى ولنهضتها؛ هذه الحضارة التي سمحت لها الظروف التاريخية بأن تتطوّر من غير انقطاع، ومن غير حقبات انحطاط وجمود، وصولاً إلى عصرنا الحاضر.

وإننا إذ ندعو إلى هذه المواجهة، وإلى عدم الهروب منها، فإننا لا نغفل أوجهاً عديدة من مخاطر هذه المغامرة، وإمكانات خيباتها واستغلالها ضدنا. إنها بالفعل معركة حقيقية. وهي أكثر المعارك "شرعية". وما يبدِّد هذا التخوُّف منها هو أنّه لا بديل عنها [١٩]. فمقولة "الغرب"، "الآخر"، كان لها الفضل الأول في تحديد وعينا لذاتنا. إلا أنّ هذا الوعي كتميُّز لم يكن وعياً كتعمّق في شروط الذات ووضعها، ولا في شروط "الآخر" ووضعه. إنّ موضوع "الآخر" هو واقع معقّد يعصى على إحاطتنا به إحاطةً ليست فعلاً سهلة المنال، إلى حدّ كبير، حتّى للغربيين أنفسهم[٢٠]. ليس هناك "غرب" واحد موحَّد. إنّ الثقافة المعاصرة التي ما زالت

---

(١٨) معادلة التحدّي - الاستجابة، أي التحدي الثقافي الذي يفرضه الغرب (الآخر) ومستوى استجابة المثقفين العرب له، لم يُرَ إليها من زاويتها الثقافية والمعرفية خصوصاً، قبل الزاوية الأيديولوجية السياسية والدينية. يقول أدونيس :"الغير هنا هو العدو / العميل، بلغة الأيديولوجيا السياسية، وهو الخارج / الكافر، بلغة التديُّنية اللاهوتانية". (مجلة "مواقف". بيروت؛ العدد ٤٣؛ ١٩٨١).

(١٩) يقول أدونيس :"إنّ التعارض شرق/غرب حدث عارض من مستوى أيديولوجي - استعماري. وإننا حين نرفض الغرب اليوم، لا يجوز أن نرفضه إلا على هذا المستوى؛ أمّا إبداعاته الحضارية فيمكن أن نأخذها بخصوصيتنا الحضارية، تماماً كما فعل هو (الغرب) بالنسبة إلى ما أخذه عنا سابقاً". (مقال :"بيان الحداثة". مجلة "مواقف". بيروت؛ العدد ٣٦؛ ١٩٨٠، ص ١٥٤).

(٢٠) العلوم في الغرب ليست "أسراراً" محظورة على غير الغربيين كما يتوهَّم البعض. فهذا "الاقتناع الذاتي" الذي نسوقه بكسل فكري لتبرير تخلُّفنا الحضاري لا ينطوي على جهل وسذاجة إلا في الظاهر. أما معناه المموّه فهو محاولة لاواعية للتملُّص من مسؤولية هذا "التخلُّف الذاتي"، بإسقاطها على الآخر. وهذا يؤول عملياً إلى الإبقاء علىهذا "الواقع" ورفض عملية الخروج منه. مشكلة الحصول على هذه العلوم من

تفجّر إبداعها العلمّي والتقني والفنيّ والأدبي والمنهجي، هنا وهناك وهنالك، هي أعظم (بالمعنى النوعي والكمّي معاً) من وعي أصحابها المتفوّقين والمتفرّقين. وهذا العجز بالإحاطة، وبادّعاء الملكية، هو الذي يجعلها عالميَة السمات. إنّ مقولة "الغرب"، التي تتوحّد في وعينا العربي، هي بالفعل بصيغة الجمع، متفرّقة وحتى مبعثرة في الواقع وفي وعي أصحابها المفترَضين. فالاستشراق الذي تحدّانا، وتوجّسنا منه معرفةً بأسرارنا واستغلالاً عدوانياً لها، هو وضعية طبيعية ناجمة عن فقدان التوازن الثاقفي.

وقد مارسنا نحن في السابق هذا "الاستشراق معكوساً"[٢١] فعندما كان الفارابي يحلّل منطق أرسطو ويوسّعه لم يكن ثمة، في عصره، أيّ يوناني خصوصاً، وأيُّ أوروبي عموماً، يعرف

مصادرها الغربية هي مشكلة إجرائية، أي في توافر شروط الدخول إلى الجامعات والمعاهد الغربية. أمّا أسرار الدولة الغربيّة، العسكرية والتقنية وغيرها، فهي محظورة على المواطنين الغربيين أنفسهم (غالبيتهم العظمى)، وحتى على الغالبية الساحقة من موظّفي الدولة نفسها، ومن مواطني الدول الغربية الأخرى وموظفيها!

إنّ المسألة تكمن في قدرة "الشرقيين" (لا بعض الأفراد المتفوقين منهم فحسب!) على الحصول على هذا المستوى من العلوم الحديثة، والقدرة على استخدام هذه العلوم الحديثة في مجتمعاتهم.

(٢١) واضح هنا أن التسمية مأخوذة من عنوان مقال صادق جلال العظم :"الاستشراق والاستشراق معكوساً" (مجلة "الحياة الجديدة"؛ بيروت؛ العدد ٢؛ ١٩٨١). والعظم يستعمل كلتا العبارتين بمعنى اتّهامي، وحتى قدحي. فالاستشراق، كل الاستشراق من غير استثناء (ما عدا، ربّما، المستشرقون الماركسيون (؟) وماركس تأكيداً)، أو "الميتافيزيقيا الاستشراقية" كما يسمّيها، قائم على العدائية لموضوع دراسته (الشرق) والعنصرية، والاستعلائية، والرغبة في استغلال الشرق واستعماره من خلال دراسته له إلخ... ومعنى "الاستشراق المعكوس" هو تبنّي بعض المثقفين الشرقيين (العرب) هذه المنهجية، واستخدامهم الخاطىء (ضرورة) لها في دراستهم مجتمعاتهم، أو مجتمعات أخرى، ومنها المجتمعات الغربية.

أما نحن، فإننا نستعمل عبارة "الاستشراق المعكوس" هنا بمعنى وضعي إيجابي قائم على ضرورة الأخذ بالعلوم "الغربية" الهامة أو العلوم التي سبقنا "الغرب" في الوصول إليها واستخدامها (العلوم الوضعية والتقنية والعلوم الإنسانية والاجتماعية) بصرف النظر عن العدائية المتبادلة التي يشحنها الوعي التاريخي (الذي ينبغي تطهيره باستمرار) بانفعالات إضافية مربكة!

راجع السجال حول هذه المسألة الذي أثاره صادق جلال العظم في مجلة "الحياة الجديدة"، العدد ٢، بيروت، ١٩٨١، (وأعاد نشره في كتابه : ذهنية التحريم : سلمان رشدي

بالعمق هذا النتاج اليوناني. وظلّ الأمر هكذا قروناً طويلة خارج الثقافة "الغربية". وكان على الأوروبيين، من أجل تأسيس "نهضتهم" الكبرى (Renaissance)، أن يأخذوا من نتاج الثقافة العربية في العلوم والفلسفة، وحتى في الفكر الديني، وليس من النتاج اليوناني الأوروبي نفسه مباشرة.

إنّ هذا "الاستشراق المعكوس"(٢٢) هذا "الاستغراب"، ما زال ضرورة ملحّة لتقدّم ثقافتنا العربية، وبالتالي لانعكاس هذه الثقافة في التقدُّم بكل أوجهه. هذه الضرورة (التي يسمّيها حسن حنفي : "علم الاستغراب") لا ينبغي أن تكون علماً (أو غزواً) مضاداً يبتغي علاجاً نفسانياً للتحرّر من "عقدة الغرب"، ولا هروباً إلى الأمام، بل تحويل "الغرب" إلى

وحقيقة الأدب. لندن - قبرص، رياض الريّس للكتب والنشر، ١٩٩٢، ص ١٧ إلى ٨٥)؛ حيث اتهم العظم إدوارد سعيد بأنّه "يريد، على الحقيقة، الإسهام في تحسين شروط علاقة التبعيّة [للغرب]... وليس الدعوة للتخلُّص منها..."

(مقال -رد على أدونيس بعنوان:"أدونيس والنقد المتفلت من عقاله"، مجلة "دراسات عربية"، بيروت، العدد ٤، ١٩٨٢؛ ذهنية التحريم... ص ٩٠).

وراجع أيضاً مقال أدونيس، رداً على مقال :"الاستشراق والاستشراق معكوساً" لصادق العظم، في مجلة "مواقف"، بيروت، العدد ٤٣، عام ١٩٨١ بعنوان :"العقل المعتقَل"(أعاد نشره صادق العظم في كتابه "ذهنية التحريم..."، ص ١٢٩-١٤٥) يقول أدونيس:"يجب أن نعترف أن في الغرب إبداعات تجيبنا عن كثير من مشكلاتنا، وأن ما ينقله إلينا ليس كله خالياً من الحقّ"(ذهنية...، ص ١٤٣).

(٢٢) كتاب "العرب والبرابرة"لعزيز العظمة، يمكن اعتباره أول دراسة حديثة حول بدايات" الاستشراق المعكوس" (بالمعنى الذي ذكَرنا)، وقبل "الاستشراق" بزمن طويل. يعترف عزيز العظمة بأن "الاستشراق كان باعثَه" للاهتمام بهذا الموضوع. فالاستشراق، برأيه (وكما وصفه إدوارد سعيد) "نمط من المعرفة يربط بين ثقافة حضارة ونظام سياسي واقتصادي مسيطر في حقبة تاريخية معينة، بغيره من الحضارات... فعنّ لنا أن ندرس وضعاً مماثلاً في ثقافة حضارة عالمية مسيطرة هي الحضارة العربية الإسلامية في العصور الوسطى، ووصف هذه الثقافة لأثنوغرافيا الشعوب الأخرى- أي عاداتها وتقاليدها وأنماط معيشتها - على شاكلة الأثنوغرافيا العامة التي هي الاستشراق المعاصر... ونجد في الاستشراق [الغربي] ونظيره العربي الإسلامي مجموعة من المتشابهات"...(ص١٣). (عزيز العظمة. العرب والبرابرة (المسلمون والحضارات الأخرى). لندن -قبرص؛ رياض الريّس للكتب والنشر؛ ١٩٩١).

وسيلة للتقدّم، إلى "استغلال الغرب"، بالمعنى اللغوي الحصري للعبارة، حتى لا يوقعنا هذا "الاستغراب" في الاغتراب والاستلاب. هكذا نتحوّل من موضوع (مدروس) إلى ذات (دارسة)، دارسة "الآخَر" ونفسَها معاً. وننتشل هذه المغامرة، مغامرتنا الكبرى، من الوقوع في شرك عنجهيّة "الغرب" ومن مركّب العظمة عنده، أو من الوقوع في ما يمكن أن يكون "علاجاً بالوهم"[(٢٣)].

إنّ الثقافة التي نحتاجها من الآخرين ليست ثقافتهم الخصوصية الخاصة، بل تلك التي لها سمات عالمية، فهي مِلكية بشرية عامة. ولا أهمية للنظر هنا إلى مصادرها القومية والفردية. ليس ثمة "خصوصية عالمية" جاهزة دائماً بهذه الصفة، لا عند فرد ولا عند قوم. هناك خصوصية تجنح إلى العالمية. وتأخذ قيمتها من هذا الجنوح نفسه، أي من عالميّتها، لا من خصوصيتها المنغلقة على نفسها؛ تأخذها من إبداعها وحده.

لا "نستعير" ثقافة للولوج إلى هذا العصر. إننا نهيِّئ شروط القدرة على المعرفة (العقلانية خصوصاً، ذات المنهجيّات المعقلنة والمعقلِنة، والمُعيدة النظر بأُسسها باستمرار) التي هي البوصلة لخياراتنا. إنّ هويتنا الثقافية ليست مجموعة مقولات قديمة وجامدة؛ فهذه أوهام

---

(٢٣) يمكن إدراج كتاب حسن حنفي في سياق مجهود كبير لجعل "علم الاستغراب". أي الانفتاح على الغرب ودراسته، استجابة مشروعة وضدية لتحدّي "الاستشراق". فيصبح، الاستغراب – الاستشراق، هكذا، نقيضين متكاملين لحقيقة جدلية واحدة! ويتوقع حنفي ربما من هذا الطرح، قبولاً من الرافضين (لأنه ردٌّ على الاستشراق، وثورة مضادة عليه) ومن المؤيّدين (لأنّه اعتراف ضمني بشرعية الاستشراق)! إلا أن هذا "الحلّ"، الذي يؤول بلا شك إلى مشروعية تبادل المعارف بين الحضارات (شرعية الغزو والغزو المضاد)، لا يأخذ بالاعتبار الخلل الكبير في ميزان القوى والقدرات ما بين المستشرقين والمستغربين (القدرات المعرفية، والسياسية، والعسكرية، والاقتصادية...). هذا الخلل يحوّل "علم الاستغراب" إلى نوع من العلاج النفساني بالإيهام الذي لا يقصي، مع ذلك، إمكانية الشفاء النفساني (أو السحري!) من عقدة الاستشراق! يبدو من المفيد هنا، من الناحية الوضعية، مراجعة "علم الاستغراب" الياباني، على خصوصيته، والاعتبار منه، كنموذج ناجح لهذا "العلم" الذي يقترحه حنفي.

(راجع أيضاً حسن حنفي :"موقفنا الحضاري". ورقة قدّمها إلى "المؤتمر الفلسفي العربي الأول" الذي انعقد في عمّان (الأردن) عام ١٩٨٣، بدعوة من الجامعة الأردنية؛ والمنشورة في كتاب:"الفلسفة في الوطن العربي المعاصر". بيروت؛ مركز دراسات الوحدة العربية؛ ١٩٨٥؛ ص ١٣– ٤٢).

الهوية الثقافية لا جوهرها، مومياؤها لا حياتها. فللهوية الثقافية أبعاد غير التراث الماضوي (الصاخب،والغني بصخبه وتناقضاته) : بُعد الحاضر وإمكاناته وخياراته، وخصوصاً بُعد المستقبل المستمر. ليس ثمة اليوم أسرار معرفية عند "الآخر"، بل هناك عجز معرفيّ عندنا. هذا العجز هو عدوّنا، لأنه يُربك معركتنا ويسرق منها وظيفتها التغييرية ويُصادر رهاناتها. والأمر يحتاج أيضاً إلى شجاعة أدبية للتفرُّس بمرآتنا المتصدّعة والمغبّرة. إنّها على الحقيقة معركة مزدوجة، متلازمة الإزدواج، ومتكاملة الإزدواج مع ذاتنا ومع الآخر [٢٤]. ولْنعترف، بالشجاعة عينها وبتفاؤل، بأنّها لا تعدُنا، على المدى القصير، بغير معاناة إضافية، وبخليط من

(٢٤) يمكن أن يعبّر "اتهام الآخر" عن ظاهرة تزييف قائمة على منزع لا واعٍ لتبرئة الذات، وحتى لإعلانها أو تساميها اللاتاريخي، وللهروب من عواقب مواجهة مع السلطة السياسية القائمة التي هي، على الحقيقة، المتهَم الأساسي.

ويشير عبدالله العروي إلى ظاهرة جماعية (تختلف عن التاريخ كدراسة أو كعلم) تتمثّل "بالنظرة الشاملة التي يلقيها مجتمع ما على مجموع حوادث الماضي... كوسيلة تقييم الحاضر وتحديد المستقبل"؛ وهذه النظرة الجماعية غير واعية، لأنها "تعبّر عن استمرار الماضي في حاضر الجماعة...".

(عبدالله العروي. العرب والفكر التاريخي. بيروت؛ دار الحقيقة؛ ط٣؛ ١٩٨٠؛ ص ٦٩-٧٠).

وبمقابل هذه النظرة الجماعية اللاواعية، يراهن عدد من المفكّرين العرب العلمانيين، على اختلاف اتجاهاتهم، على "تنشيط العقلنة وتوسيع دائرتها"، و"تقوية تيار العقلانية النقدية المنفتحة"، كما يقول ناصيف نصّار في كتابه : مطارحات للعقل الملتزم : في بعض مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية. بيروت؛ دار الطليعة؛ ١٩٨٦؛ ص ٢١٧، وص ٨).

وعلى "التزام جانب النقد الدائم"، والمحافظة على "عين ناقدة"، كما يقول وضّاح شرارة في كتابه : (حروب الاستتباع : أو لبنان الحرب الأهلية الدائمة. بيروت، دار الطليعة؛ ١٩٧٩؛ ص ١٢)....

ولكن هذا النقد "العقلاني" – الضروري أكيداً –ليس مخصوصاً بتيار دون آخر، ولا هو منهج واحد؛ إنّه سلاح (للهجوم وللدفاع الذاتي) في يد "العقليين" و "النقليين" معاً، و"اللاعقلانيين"أيضاً... وهكذا تكون ساحة معركته أوسع من الإطار الثقافي المنهجي الأبستمولوجي الذي هو الإطار السياسي العام حيث تتقاطع ضغوط قوى السلطة، وبعض قوى المجتمع الأهلي (العشائرية والمذهبيّة والطائفية، المتواطئة مع ضغوط السلطة السياسية العربية الفئوية، أو في المزايدة عليها)، وضغوط الخارج... وإنّ الهامش المتبقّي (وهو غير ثابت الاتّساع، ولكنه دائماً أصغر من أن يتسع للرهانات الكبرى المرجوّة منه) لا ينفصم عن مشروع تأسيس نظام سياسي ديمقراطي تعدّدي هو الحيّز الأكفأ للحوار والتثاقف (مع الداخل ومع

الخيبات والانتصارات الجزئية؟ ولن توصلنا إلى وهم "نهاية التاريخ". يكفينا أن نبدأها بهذا الوعي.

الخارج) والنقد المنهجي الصادق والجريء، والتقدّم... فضمن هذا الإطار الملبّد بالضغوط والقمع وبمشاريع المقاومة والتحاوز، يغدو الانكفاء والانعزال ردّة غريزية هي أسوأ خيارات الاحتماء!

الفصـــل الثانـــي

إبن رشد في رؤية عربية معاصرة

ابن رشد في رؤية عربية معاصرة :
فرضية "ازدواجية الحقيقة"*

يهدف هذا البحث إلى تحليل موقف عدد من الباحثين العرب المعاصرين من مسألة علاقة الحكمة بالشريعة عند ابن رشد، وبخاصة موقفهم من فرضية "ازدواجية الحقيقة" عنده.

وقد اخترنا ألاّ نتوقف هنا على تاريخية هذه المسألة عند سابقي ابن رشد من المفكرين اللاهوتيين والفلاسفة اليهود والنصارى والمسلمين (بدءاً من فيلون اليهودي الاسكندراني (اليوناني)(١٣ق.م.-٥٤ب.م.) وعند لاحقيه أيضاً، فقد أخذوا جميعاً بتأويل النص الديني تأويلاً يبتعد عن التأويلات التقليدية الرسمية للاّهوتيين والفقهاء المكرّسين. إلاّ أنّ أيّاً منهم لم يباشر هذه المعضلة ضمن شروط صعبة كالتي واجهها ابن رشد، بخاصة بعد حملة الغزالي الشهيرة على الفلسفة والفلاسفة، وأثرها الكبير في الحياة الفكرية العربية والإسلامية من بعده.

إنّ "نكبة"، ابن رشد ظلّت طويلاً، بعد ابن رشد، العلامة الفارقة التي لم يستطع تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية التخلّص منها على مدى قرون. فكل مشاريع الإحياء الفلسفي العربية، أو الاستنهاض "العقلي"، فرضت مواجهة ابن رشد كمحطة أساسية وكمنعطف مأساوي. وهكذا لم يعد ممكناً الفصل بين ابن رشد ومصير الفلسفة العربية من بعده. إنّ هذا التلازم بين الرهانات على الفلسفة و"حالة ابن رشد" هما اليوم أكثر تماسكاً من أي وقت مضى.

---

* ورقة قُدِّمت إلى "ندوة ابن رشد" التي نظّمها "المركز الثقافي الألماني" (معهد غوته *Goethe -Institut*) - بيروت و "الحركة الثقافية -انطلياس" في ٩ و ١٠ كانون الأول / ديسمبر ١٩٩٤ في مركز "الحركة" في مدينة انطلياس (لبنان).

وكنتُ أيضاً الأمين العام لهذه الندوة، وألقَيتُ فيها "كلمة الافتتاح" باسم الهيئتين الثقافيتين المنظّمتين. جميع أعمال هذه الندوة، وبرنامجها المذكور في "كلمة الافتتاح"، نُشرت في عدد خاص من مجلة "الفكر العربي"- بيروت، السنة السادسة عشرة (٣)، العدد الواحد والثمانون (٨١)، صيف ١٩٩٥.

في مقاربتنا لهذه المواقف الفكرية النقدية من ابن رشد، اخترنا منهجية تقوم على "موضَعة" الأفكار في سياق مَنشئها الشخصي والوضعي كوحدة جدلية. "تاريخية" هذه الأفكار تتجاوز منطوق النص وحدوده لتطرح مساءلات حول غياب بعض الحقائق عن النصوص، هذا الغياب الذي نفترضه موقفاً فكرياً ليس له أن يكون واعياً بالضرورة من الباحث نفسه. وهذا التجاوز لحدود المكتوب يتعزّز انطلاقاً من واقع أن الإطار الثقافي الاجتماعي السياسي يضع دائماً روادع قاسية لحرية الأفكار، ويفرض عليها المداورة في سعيها المعرفي؛ وهذا ما يجعل التراث، بمعناه الواسع، هو على العموم سجلاً للأفكار المنتصرة، أو أقلّه، سجلاً لبعض الأفكار المنهزمة التي استطاعت، مع ذلك، أن تنجو وتبقى وتشي بأكثر مما تحمل.

لهذا لا بد وأن تتقاطع في هذه المنهجية جملة علوم انسانية : كالتاريخ، والاقتصاد، والاجتماع، والسياسة، وعلم النفس التاريخي، والسيميائية، والألسنية، والديموغرافيا التاريخية.....

ظاهر النص الرشدي

إنّ غالبية الباحثين ومؤرّخي الفلسفة العربية، قبل الثمانينات من هذا القرن، قبلوا تصريحات ابن رشد في مسألة علاقة الحكمة بالشريعة، على ظاهرها المصرَّح به، كمرجعية معرفية نهائية غير قابلة للشك. فقرروا، بما يصل إلى حدّ الاجماع، أنّ ثمة "وفاقاً" قائماً بينهما يؤكده ابن رشد صراحةً بقوله في كتاب "فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" :"الحكمة حق والشريعة حق، والحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له"[١]. وقوله أيضاً في خاتمة الكتاب نفسه:"إنّ الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة... وهما المصطحبتان بالطبع، متحابّتان بالجوهر والغريزة"[٢].

فأول من صاغ هذه الإشكالية في فلسفة ابن رشد هو الفرنسي **أرنست رينان** في كتابه الشهير :"**ابن رشد والرشديّة**" الذي نشره بالفرنسية في باريس منتصف القرن الماضي

---

(١) ابن رشد. فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. تحقيق محمد عمارة؛ دار المعارف بمصر؛ ١٩٩٢؛ ص ٢٤.

(٢) م.س.؛ ص ٦٧.

(١٨٥٢)[٣]" اعتبر فيه أن مقاربة ابن رشد ينبغي لها أن تتمّ على مستويين : مستوى العامة (الجمهور) المكتفين بظاهر النصوص الشرعية، ومستوى العلماء الفلاسفة "الراسخين في العلم" الذين يؤوّلون ظاهر النصوص الشرعية كي تتفق ونتائج البرهان العقلي.

كتاب رينان هو في الأصل أطروحة دكتوراه. عندما أعدّها كان دون الثلاثين من عمره، في المرحلة الأولى والعنيفة من أزمة شك إيمانية أصابته منذ بلوغه الثانية والعشرين، وكان آنذاك مُعَداً لأن يصبح رجل دين ! فبالنسبة لرينان كان ابن رشد، على وجه الخصوص وتحديداً، فيلسوفاً عقلانياً. والحكيم لا يسمح لنفسه بإبداء أيّ رأي ضد الدين القائم؛ ويتحاشى أيضاً وصفِ الله كما تصفه عامة الناس.

يُستشَفّ من كلام رينان أنّه يعتقد بأن ابن رشد لم يكن مؤمناً بالوحي، كما يؤمن به العامة. وأنّ أهمية هذا الفيلسوف، بالنسبة لرينان، تكمن أساساً في تلك البراعة التي أبداها في شروحاته لكتب أرسطو، وهي الشروحات التي تأثر بها الفلاسفة والمفكرون اللاهوتيون الأوروبيون المسيحيون في القرون الوسطى، وفي "عصر النهضة"، وصولاً إلى العصور الحديثة.

ونشير هنا إلى أنّ كتاب رينان (ابن رشد والرشدية) حمل أيضاً عنواناً فرعياً هو: "بحث تاريخي"، أي أنّه تطبيق لتأثره بفلسفة التاريخ الهيغلية التي كان قد اكتشفها لتوّه، وكانت السبب في أزمته الإيمانية التي انتهت به إلى الشك في الوحي بجانبه الميتافيزيقي، والاحتفاظ به كمترع سيكولوجي في غاية الأهمية.

إلاّ أنّ هذه النزعة الفلسفية التاريخانية الهيغلية عند رينان، اتجهت نحو كشف أثر ابن رشد في الفكر الأوروبي.

ومع ذلك، فدراسة رينان اكتسبت أهمية تاريخية لا مثيل لها في أكثر من مجال: فهي أقدم دراسة موسعة (كتاب) حول ابن رشد أسست للدراسات اللاحقة المعمّقة حوله (وحول الفلاسفة العرب الآخرين)، على الرغم من أنّ رينان لم يقرأ ابن رشد بلغته الأصلية العربية، بل بترجماته اللاتينية؛ وهو لم يكن أيضاً مستشرقاً محترفاً متفرّغاً. وأنّه هو من وضع قيد التداول مقولة "الرشدية" كمذهب فلسفي قائم على تصوُّر خاص حول علاقة الدين بالفلسفة اليونانية القديمة، الأرسطية خصوصاً (ولم تنجح هذه التسمية، أو هذه الصياغة اللفظية، مع

---

(٣) إرنست رينان. ابن رشد والرشدية. تعريب عادل زعيتر؛ القاهرة، ١٩٥٧.

أيّ فيلسوف عربي إسلامي غيره : كالفارابية والسينوية...). والأهم من ذلك أنّ رينان أثار هذه الإشكالية الكبرى حول "الرشدية". ولئن جرى التنبُّه إلى مسألة "الرشدية" بُعيْدَ موت ابن رشد، لدى بعض المفكّرين العرب (المغاربة خصوصاً)، فإنّ مقارباتهم لم ترقَ إلى مستوى الدراسات النقدية الفلسفية التاريخية.

وتجدر الإشارة إلى أنّ أهم دراسة في الفلسفة العربية، أو عن مؤلّف فلسفي عربي، قبل دراسة رينان، تعود إلى ابن رشد نفسه، وهي كتاب **تهافت التهافت**. وبين الدراستين : دراسة ابن رشد والدراسة عن ابن رشد، ستة قرون ونصف القرن هي ما اصطُلح على تسميته، وليس من غير مبالغة، "بعصور الانحطاط" العربية !

سؤال العقل والإيمان

أما الموقف من ابن رشد الذي شاع بين الباحثين العرب حتى السبعينات من هذا القرن (العشرين)، كان على العموم الرأي الذي قال به المستشرق الفرنسي **ليون غوتييه** في كتابه:"نظرية ابن رشد في العلاقة بين الدين والفلسفة"(١٩٠٩) [٤]، وهو أطروحة دكتوراه في الآداب أصبحت، بعد نشرها (باللغة الفرنسية)، "من المعالم الرئيسية في تاريخ الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث"، كما يقول عبد الرحمن بدوي[٥].

لقد اعتبر غوتييه أنّ السؤال : هل كان ابن رشد فيلسوفاً عقلانياً صرفاً ؟ هو سؤال مطروح بشكل خاطىء. والأجدر طرحه على النحو التالي :

بالنسبة لمن كان ابن رشد عقلانياً ؟ وبالنسبة لمن لم يكن عقلانياً ؟

والجواب هو على الوجه التالي :

"لقد كان عقلانياً مطلقاً عند توجّهه إلى الفلاسفة، أصحاب البرهان العقلي، ويسميهم البرهانيين الذين يحق لهم، ويتوجب عليهم وحدهم تأويل الآيات القرآنية المتشابهات

---

(٤) *-Gauthier, Léon. Théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie ; Paris ; 1909.*

(٥) عبد الرحمن بدوي. موسوعة المستشرقين. دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٤، ص ١١٨.

لتصبح متوافقة مع أحكام العقل. وبالنسبة لهؤلاء البرهانيين ليست ثمة أسرار دينية مستغلقة، ولا معجزات بالمعنى الحقيقي للعبارة .

وكان ابن رشد إيمانياً (*Fidéiste*) حين يتعلق الأمر بالعامة، أو الجمهور، ويسميهم الخطابيين الذين لا يفهمون النص الديني سوى على ظاهره الحرفي، ولا يجوز لهم تأويل هذا الظاهر أو الأخذ بأيّ تأويل له من أيّ مصدر كان.

وثمة أخيراً فريق وسط هم الفقهاء وعلماء الكلام، ويسمّيهم الجدليين، وهم، برأي غوتييه، عاجزون عن فهم المعنى الحقيقي (العقلي) للآيات المتشابهات؛ وأن "مرضهم الجدلي، كما يقول، وطريقتهم الشاذة تقوم على خلط تأويلات شبه عقلية وشبه إيمانية".

وقد اعتبر غوتييه أنّ أساس فلسفة ابن رشد يقوم على مقدرته المتميزة في التوفيق العقلاني بين الإسلام (الشريعة) والفلسفة (الحكمة) التي يقصد بها تحديداً فلسفة أرسطو. وهذا الموقف لغوتييه هو، في الآن ذاته، تأكيد لموقف رينان وتجاوُز له.

أما المستشرق الإسباني **أسين بلاثيوس** في كتابه "الرشدية اللاهوتية في مذهب القديس توما الإكويني" (١٩٠٤)، فقد خالف آراء رينان مؤكداً أن ابن رشد لم يكن فيلسوفاً عقلانياً، بل على العكس من ذلك، اعتمد على الوحي، وظل صحيح الإيمان تماماً، ولم يتعدَّ حدود المذهب السنّي؛ وعنده أن الوحي والعقل لا يتعارضان.

ابن رشد في وجوه حديثة

ويمكن القول إنّ "المستشرقين" الأوروبيين الثلاثة : رينان وغوتييه وبلاثيوس، صنعوا ثلاث صور لابن رشد، كل واحدة منها، هي إلى حدّ بعيد، "تظهير" لصورة واحد منهم.

فرينان الذي فقَد الإيمان في شبابه، وفقدَ فرصة أن يصبح رجل دين، رأى إلى مسيرة ابن رشد الفقيه والفيلسوف شبيهاً بمسيرته الشخصية؛ مع اعترافه الضمني بصعوبة ظروف ابن رشد التي لم تكن لتسمح له بأن يُفصح عن موقفه الحقيقي بأكثر مما فعل ! وعلى الرغم من ذلك، واجه حملة اضطهاد قاسية.

أما ليون غوتييه العلماني فرأى عند ابن رشد فصلاً متوازناً ومتوازياً، وغير متلاغ، ما بين العقلانية المنفتحة، وهي سمة العلماء، وبين التقليد الديني، وهو سمة عامة الناس في الشرق كما في الغرب، في المجتمعات الإسلامية كما في المجتمعات غير الاسلامية.

أما أسين بلاثيوس، رجل الدين الهادىء والعميق الفكر والمتسامح، فرأى في ابن رشد صورة الفقيه الذي ظل عميق الإيمان من غير أن يتخلّى عن اقتناعاته ومعتقداته بأن التعاليم الدينية والحقائق الماورائية لا يمكن أن يكون الوعي بها واحداً عند كل الناس.

هذه المواقف الاستشراقية المتباعدة والمتناقضة من ابن رشد في مسألة علاقة الدين بالفلسفة توازيها مواقف عربية من المسألة نفسها، برزت في الفترة الزمنية ذاتها (أي بداية هذا القرن العشرين) من غير أن يبدو أن ثمة اطلاعاً من بعضها الأوروبي على بعضها العربي، وبالعكس :

فموقف أسين بلاثيوس (عام ١٩٠٤) يناظر موقف الإمام محمد عبده (عام ١٩٠٢) الذي يقول :"ابن رشد، رحمه الله، لم يخرج في آرائه عن الملّيين. فلا يصح أن يكون مذهبه مذهب الماديين ولا قريباً منه... بل هو إلهي. مذهبه إلهي قاعدته العلم [٦]".

وموقف فرح أنطون (عام ١٩٠٣) بأن "فلسفة ابن رشد عبارة عن مذهب مادي قاعدته العلم"، يناظر موقف رينان المعروف (عام ١٨٥٢).

إلا أنّ هذه الأحكام جميعاً تتشارك في كونها تسيء قدر الجانب السياسي، الضمني والأساسي، لهذه المسألة، وإطارها الثقافي الإجتماعي. وهذا، بالمقابل، ما يميّز غالبية الدراسات الحديثة العهد جداً.

إلا أنّ رينان يختلف عن غوتييه وبلاثيوس في أنّه لم يكن على اطلاع ميداني وتاريخي متعمّق بالبيئة التي نشأ فيها ابن رشد. فلم يكن ابن رشد، بالنسبة له، سوى شارح فذّ لشخصية فلسفية عالمية هي أرسطو، وقد استمدّ شهرته من شهرة موضوعه من جهة، ومن حاجة الأوروبيين له ولشارحه على السواء.

الشارح والفيلسوف

إنّ الشهرة التي نالها ابن رشد بوصفه شارحاً لأرسطو، وحصْر أهميته في تاريخ الفلسفة بهذه الناحية بالذات، وقفا حائلاً معرفياً أمام "موضعته" في سياق "تاريخيّة" تقوم

---

(٦) الشيخ محمد عبده. مجلة المنار؛ مصر؛ ١٩٠٢.

منهجيات البحث المعاصرة بالكشف عن مدى قدرتها الزائدة على تحديد موقع فلسفته ومضمونها في تاريخ الفلسفة عموماً.

ويبدو انحياز النظرة الأوروبية حول ابن رشد واجتزاؤها، في كون مؤلَّفيه:"فصل المقال" و"الكشف عن مناهج الأدلَّة في عقائد الملة"، وهما من أكثر كتبه المعبّرة عن موقعه وفلسفته الخاصة، لم يُترجما إلى اللغة اللاتينية، كما كان الأمر مع شروحات أرسطو !

وأول من نشر هذين الكتابين بلغتهما العربية الأصلية هو المستشرق الألماني ماركوس يوسف مولر (١٨٠٩-١٨٧٤) في مدينة ميونخ (منشن) في ألمانيا عام ١٨٥٩ [٧]. كما وضع لهما أيضاً ترجمتين إلى اللغة الألمانية نُشرتا بعد وفاته بسنة واحدة (١٨٧٥)؛ وفي هذه السنة (١٨٧٥) تُرجما أيضاً إلى اللغة الإسبانية. أما كتاب "فصل المقال" فتُرجم إلى الفرنسية، للمرة الأولى، على يد ليون غوتييه نفسه، ونشر في مدينة الجزائر في عام (١٩٠٥).

ثمة صعوبة محدّدة تعترض الدراسات حول ابن رشد ناجمة عن كون الفترة الزمنية اللاحقة له كانت فترة طويلة من الصمت الفلسفي العربي. فأفكاره لم تحظَ بعناية (عربية) وبنقد أيضاً شبيه بالاهتمام الذي أولاه هو "لتهافت" الغزالي خصوصاً، ولآراء الفارابي وابن سينا (مع الإشارة إلى أن هؤلاء الأربعة الكبار لا يأتون على ذكر الكندي الفيلسوف، ولا على مناقشة أيّ من آرائه الفلسفية! ومع ذلك، فثمة عدد كبير من مؤرّخي الفلسفة العربية يعتبرون الكندي مؤسساً لمسائلها بغالبيتها !؟). وأنّ التقريظ العربي المعاصر لابن رشد، المتأخر جداً، يبدو كتعويض عن هذا الصمت المتمادي قروناً! ولهذا اعتبره رينان "آخر ممثّل لحضارة تنهار". وهو بالفعل أحد إرهاصاتها البارزة.

فمفهوم "الشارح" (الشارح الذي يبقى، على الرغم من براعته، غير مبدع في نظر من حصروه في هذا المجال) يقتضي من حيث المنهج، القفز فوق الأربعة عشر قرناً الفاصلة بين أرسطو وابن رشد! كما يقتضي أيضاً الإغضاء عن الفوارق -بمعناها الأنثروبولوجي- بين بنيتين ثقافيتين متباعدتين بالزمان والمكان والقيَم.

الصمت وإرهاصات النكبة

وهذا القفز ما زال لليوم سمة عامة لأغلب الأبحاث التي تُفرغ نصوصها من تاريخيّتها، وتواجهها كمضمون لاتاريخي ذي أفكار مطلقة !

ويمكن تلمُّس هذا الصمت، أو هذا التعتيم التام على ابن رشد، وبالتالي على أوضاع الفلسفة العربية المحبَطة من بعده، في المؤلفات البيبليوغرافية العربية المشهورة نفسها : فابن خلّكان، والصفدي، وجمال الدين القفطي (الذي عاش بعد ابن رشد بجيل واحد !) لا يشيرون إلى ابن رشد البتّة ! وليس ما يشير، أو يشكك، في أن مؤلفاتهم تعرّضت لتصحيف أو عبث في هذه القضية بالذات. وكذلك أيضاً الفيلسوف الصوفي ابن سبعين الذي لا يحظى ابن رشد منه حتى بإشارة واحدة ! أمّا حاجي خليفة فلا يذكره سوى عَرَضاً عند كلامه على "تهافت الفلاسفة" للغزالي !

ولعلّ هذا ما جعل هنري كوربان يقول بأن "الرشدية في الشرق مرّت من غير أن يشعر بها أحد" [٨].

هذا الصمت كان نوعاً من الانصياع المبالَغ فيه، والمشين أيضاً، لقرار حظر علوم الفلسفة في بعض البلاد العربية والإسلامية الذي أشاعه الحكام والعامة على حدّ سواء. ولا مجال ههنا للتوسع والاسترسال في تحليل اتجاهات هذه النوازع العامة، التي هي، على العموم، ردّة انكفائية وانغلاقية تعويضاً عن تراجع عام تقوم السلطة، كل السلطة، بالتبرّؤ من العجز حياله، لإسقاط الإدانة الصارمة على "كبش فداء" دخيل (الداخل الغريب)، دفعاً للذنب وطلباً للشرعية.

فرسالة الخليفة يعقوب المنصور (الذي نكبَ ابن رشد) الموجَّهة بعد "النكبة" مباشرة، إلى الحكام والرأي العام في دولته، تقول :"... فاحذروا، وفقكم الله، هذه الشرذمة (الفلاسفة) على الإيمان حذرَكم السموم السارية في الأبدان؛ ومن عثر له على كتاب من كتبهم فجزاؤه النار...

والله تعالى يطهّر من دنس الملحدين أصقاعكم..."[٩]. وقد دبّج هذه الرسالة أحد كتّاب

---

(٧) راجع بدوي. موسوعة المستشرقين. دار العلم للملايين (بيروت)؛ ١٩٨٤؛ ص ١٩٧.

(٨) *-Corbin ,Henry. Histoire de la philosophie islamique ; Paris ; 1964 ; p.7.*

(٩) محمد لطفي جمعة. تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق وفي المغرب. القاهرة؛ ١٩٢٧؛ ص ١٤٥. نقلاً عن ابن عبد الملك المراكشي. الذيل والتكملة. ترجمة ابن رشد : *21-6*.

السلطان، أبو عبد الله محمد بن عيّاش الذي عاصر ثلاثة أو أربعة خلفاء موحّدين، وكان بارعاً، على ما يبدو، في لباس لكل حال لبوسها، بحسب تبدُّل الأحوال !

وفي جواب الفقيه المكلاتي (المتوفى بعد ابن رشد بثلاثين عاماً) في كتابه "لباب العقول" يقول :"أما بعد، فإنّك ذكرتَ أيّها الحبر الأوحد أن المذاهب الفلسفية حجة بقطركم... سألتني أن أضع كتاباً في الردّ على الفلاسفة يكون فيه شفاء العليل... فأجبناك إلى مطلوبك" (١٠).

وهذا المناخ المعادي للفلسفة ظلّ مهيمناً على بلاد المغرب حتى بداية القرن التاسع عشر الميلادي حيث "نجد السلطان العلوي محمد بن عبد الله يسير في الاتجاه السلفي نفسه الذي سلكه من قبله يعقوب المنصور تجاه الفقهاء وتجاه علم الكلام والفلسفة على السواء؛ بل إنّه يعترف باستلهامه هذا الموقف من السلطان الموحدي حين قال : كان المنصور "أستاذنا في هذه الأمور"(١١)! أستاذ مات قبل "تلميذه" بحوالي ستة قرون !

ولم ينكسر هذا المُناخ المُعادي للفلسفة إلا منذ نهاية القرن التاسع عشر، مع دخول الفكر الأوروبي إلى العالم العربي. إلاّ أنّ "النهضة" العربية الحديثة في الفلسفة و "علومها"، من بين مجالات أخرى، لم تكن متزامنة في المشرق وفي المغرب (١٢)؛ وطرق دخولها هنا وهناك وهنالك لم تكن واحدة. ومذ ذاك أعاد الوعي العربي فتح ملف ابن رشد المغلق منذ قرون، وأعاد محاكمته أيضاً (التي فُرض عليه فيها الصمت المطبَق !). وأفاد ابن رشد، على العموم، من "انكسار مُناخ النكبة"، وعلى الخصوص مع انتشار الطباعة والصحافة المكتوبة المتعددة كقطاع خاص في الدول العربية البورجوازية الحديثة، وتوسُّع مؤسسات الفلسفة (وبإسمها هذا بالذات) في الجامعات المستحدثة والمدارس، والترجمات (حول ابن رشد وسواه من الفلاسفة المعاصرين)، وتعلُّم اللغات....

---

(١٠) المكلاتي لباب العقول. ذكرها محمد زنيبر : ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي؛ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع؛ بيروت؛ ١٩٨١؛ ص ٥٤.

(١١) راجع ندوة ابن رشد؛ م.س.؛ ص ٣٣٩

(١٢) علي أومليل. الإصلاحية العربية والدولة الوطنية.

ويمكن قسمة الدراسات العربية حول ابن رشد إلى مراحل ثلاث :

١- في مطلع هذا القرن هناك دراستا فرح أنطون :"ابن رشد وفلسفته" (١٩٠٣) وآراء الشيخ محمد عبده في مجلة المنار (١٩٠٢) (وسيطر عليهما جو المناظرة)، وتمثّلان موقفين متقابلين من ابن رشد (المادي أو الإلهي)، وما زالتا تمثّلان، بشكل عمومي، أسس المواقف المعاصرة من ابن رشد. مع الإشارة المعبّرة إلى أن كتاب رينان الشهير عن ابن رشد والرشدية المؤلّف عام ١٨٥٢ لم يُترجم إلى العربية إلا في عام ١٩٥٧، أي بعد أكثر من قرن على نشره!

٢- ويمكن حصر المرحلة الثانية في الربع الثالث من هذا القرن (١٩٥٠-١٩٧٥)، وهي مرحلة الدراسات الأكاديمية؛ وقد تمّت في إطار الدول العربية المستقلة ومناخ الأفكار الاشتراكية والقومية من جهة، والليبرالية من جهة ثانية. وقد برزت فيها صورة ابن رشد "العقلاني" وضحية أفكاره العقلانية.

٣- والمرحلة الثالثة المستمرة حتى اليوم، في مناخ النزعات الدينية الناشئة، والجدال حولها، ظهر ابن رشد مجدداً مجال نزاع عنيف بين إبراز الجانب الفقهي في فكره، أو إبراز المنزع "العقلاني" المقاوم.

ولئن كانت هذه المحطات متداخلة عند أطرافها، بخاصة بين الثانية والثالثة، ولئن كان ثمة استثناءات لا يمكن إغفالها، فإنّ أهم ما يلفت هو تلك "الانقلابات" في المواقف من ابن رشد التي تتمّ عند المؤلف الواحد "المخضرم" بين هاتين المحطتين! وثمة انقلابات أخرى ظهرت بشكل تشذيب لمواقف ناشئة سابقة.

ويمكن أن نشير هنا إلى حالتين معبّرتين، اتخذ فيهما أصحابهما مواقف فكرية انقلابية في مسألة علاقة الحكمة بالشريعة عند ابن رشد، وهما : ماجد فخري وزينب محمود الخضيري.

ماجد فخري :

في كتابه "ابن رشد فيلسوف قرطبة" (١٩٦٠)، رأى ماجد فخري في موضوع الصلة بين الفلسفة والشريعة، أنّ القول الفصل عند ابن رشد هو فيها للفلسفة، و "أن العقل

هو رائد الإنسان الأخير في بحثه عن أسمى المعارف، حتى الإلهي منها؛ فلم يكن للوحي، أو للإيمان، ميزة عليها... وفي ذلك حطّ من شأن المعرفة الإلهية ومن سلطان الإيمان..."[١٢].

ولكن المؤلف نفسه يعيد النظر في هذا الموقف، في كتابه "مختصر تاريخ الفلسفة العربية" (١٩٨١) مؤكداً، هذه المرة، أن موقف ابن رشد (في صلة الدين بالفلسفة) يُفهَم انطلاقاً من موقفَي المعتزلة الذين دعوا إلى تأويل الآيات المتشابهات تأويلاً عقلياً حرصاً منهم على تتريه الله عن الجسمانية، وأهل النظر القائلين بالمدلول الحرفي لهذه الآيات. فابن رشد، برأي فخري، "أراد أن يصون وحدة الحقيقة باسم الفلسفة والبديهة العقلية، وعصمة الكلام المترل باسم الشريعة، دون أن يضحّي بأيٍّ منهما". وبرأي فخري، يمكن "دعوة هذا الموقف لابن رشد "بتكافؤ" الفلسفة والشريعة، أي العقل والوحي، من حيث اعتبارهما مصدرين صادقين للحقيقة الواحدة"[١٣].

إنّ هذا الموقف الجديد لفخري القائل بتكافؤ الفلسفة والشريعة عند ابن رشد، هو مترع باتجاه إعادة الاعتبار إلى ابن رشد الفقيه، وإن كان يبدو نوعاً من "الاعتدال" بين طرفين. إنّه هجْر للموقف السابق الذي أولى العقل الفلسفي قيمة أوّلية ووحيدة، وترجيح للعامل الديني.

ولا يمكن بالطبع تفسير هذا الانقلاب، وفحواه، بعوامل سيكولوجية أو فكرية ذاتية وداخلية : فإنّ الحرب التدميرية التي عاناها لبنان أظهرت، من ضمن المسبّبات العديدة والمعقدة، الخارجية والداخلية المتداخلة، أهمية التحريك الديني، وحتى المذهبي أيضاً. فضلاً عن الحدث العالمي الذي مثّلته "الثورة الإسلامية" في إيران التي أطاحت بالشاهنشاهية الإمبراطورية "العلمانية"!

هذا الرأي "التوفيقي" قال به عبد الرحمن بدوي في كتابه "تاريخ الفلسفة في الإسلام"(١٩٧؛ بالفرنسية) ولكن مع انحياز ضمني إلى صورة ابن رشد "العلماني"؛ إلا أنّه في "موسوعته الفلسفية" (١٩٨١؛ بالعربية)، وبعد عرضه آراء المستشرقين في هذه المسألة، يقرّر من جهته موقفه السابق، ولكن هذه المرة بلغة عربية واضحة، وبصيغة مختصرة "أن ابن رشد كان حرّ الفكر، ولكنه لم يسعَ إلى الاصطدام بالشريعة" !

---

(١٣) ماجد فخري. مختصر تاريخ الفلسفة العربية. دار الشورى؛ بيروت؛ ص ١٢٢.

ويبدو هذا الموقف ترداداً لموقف رينان القائل بأن "الحكيم لا يسمح لنفسه بإبداء أيّ رأي ضد الدين القائم"، وذلك في مجال كلامه على ابن رشد.

الاستنجاد بابن رشد

في الكتاب الذي أصدرته "لجنة الفلسفة والاجتماع"، التابعة "للمجلس الأعلى للثقافة"، بالقاهرة عام ١٩٩٣، بعنوان :"الفيلسوف ابن رشد، مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي"، شارك فيه بدراسات مختلفة حول فكر ابن رشد، ثمانية عشر باحثاً في الفلسفة العربية من الأساتذة المحاضرين في المعاهد والجامعات المصرية.

هذا المؤلف الجماعي الذي استغرق إعداده خمس سنوات، وقف وراءه أربعة مفكرين معروفين هم : حسن الساعاتي، وتوفيق الطويل، وزكي نجيب محمود، وجورج شحاته قنواتي، الذين شاءت الظروف السيئة أن يغيبوا جميعاً، وتباعاً، خلال الفترة القصيرة المحيطة بإنجاز هذا المجلّد بإشراف عاطف العراقي، مؤلّف كتاب:"النزعة العقلية عند ابن رشد"، الذي لا يداور في إعلان الغاية من هذا المشروع العلمي، قائلاً :"إننا في هذه الأيام في أشدّ الحاجة إلى روح العقل، روح التنوير، الروح التي تجلّت في فلسفة ابن رشد" (١٤)؛ وقوله :"منهج ابن رشد (هو) الروح التي تبدّد الظلام سعياً إلى النور"؛ ويضيف:"ينبغي أن نضع في اعتبارنا وأمام نصب أعيننا أن أوروبا قد تقدّمت في الماضي لأنها أخذت بفكر ابن رشد صاحب الطريق المفتوح، في حين تأخر العرب فكرياً لأنهم أخذوا بآراء الغزالي اللاعقلانية ! (كذا) (١٥).

ويقول عبد الفتاح أحمد فؤاد في بحث بعنوان :"الفلسفة الرشدية : مدخل إلى الثقافة الإسلامية المستنيرة، إنّ هذه الثقافة ينبغي تدريسها للشباب العربي كوقاية ضد التطرُّف الديني الذي يعتبره دعوة إلى الجهل (١٦).

---

(١٤) كتاب "الفيلسوف ابن رشد، مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي". إصدار المجلس الأعلى للثقافة؛ القاهرة؛ ١٩٩؛ إشراف عاطف العراقي. (مؤلّف جماعي). ص ١٢.

(١٥) م.س.؛ ص ١٧٣.

(١٦) م.س.؛ ص ١٠٩.

هذا الموقف "البيداغوجي" الذي يدعو إليه هذا الباحث يعود، برأيه، إلى كون فلسفة ابن رشد الدينية تنبذ التعصُّب وتقاوم الإلحاد، وهي نموذج "الثقافة الدينية المستنيرة" التي ينبغي تدريسها "ضمن مقرّرات الثقافة الاسلامية" التي يقترح إقرارها من المنهج التدريسي الرسمي بمصر، وإلا وجد طلابنا "ضالتهم المنشودة لدى تجّار الشريعة، وأدعياء الدين، ودعاة الإرهاب" (١٧).

إذاً، إنّ المسوّغ الصريح عند البعض، والمضمَر بقوة خلف السطور، والذي يومض ومضات خاطفة هنا وهناك في عدد من النصوص، هو مواجهة حركات التطرف الديني "اللاعقلاني" التي يتعاظم انتشارها في العديد من الدول العربية والإسلامية؛ مواجهة تقوم على إبراز التراث العربي الإسلامي "العقلاني" الذي يُعتبر ابن رشد، بفكره وبسيرته، واحداً من ألمع نماذجه. وهكذا تمّ إدخال ابن رشد في المعترك السياسي الراهن في العالم العربي ! وتحويله إلى ساحة صراع فكري -إيديولوجي يعكس شبكة صراعات واسعة؛ أو تحويله، لدى البعض بالمقابل، إلى ساحة لقاء وحوار ديمقراطي.

مقاربات مختلفة لغايات متقاربة

وفي بحث بعنوان :"هل أحكام الفلسفة "برهانية"؟ (والنعت "برهانية"، موضوع بين مزدوجين) يصنّف أحمد محمود صبحي دراسته حول موقف ابن رشد من صلة الحكمة بالشريعة بأنّها "دراسة نقدية"(في ضوء منطق أرسطو) و"تقييمية" (لموضوع "التوفيق" بين الدين والفلسفة)(١٨). ويرى الباحث – الذي طغى على بحثه المنهج المنطقي القياسي – أنّ "محاولة ابن رشد التوفيقية لم تحقق أغراضها... لما فيها من استعلاء فكري أقامته لطبقة الفلاسفة على حساب الجدليين (رجال الدين الفقهاء) والخطابيين (عامة الناس)". كما يرى أن ابن رشد زاد التوتر بين الدين والفلسفة بدلاً من أن يوفق بينهما (١٩). ويردّ المسألة برمتها

(١٧) م.س.؛ ص ١١٦.

(١٨) م.س.؛ ص ٥٩.

(١٩) م.س.؛ ص ٨٤.

إلى أن "فلاسفة الإسلام، بدءاً من الكندي وانتهاءً بابن رشد، اعتقدوا خطأً بوحدة الحقيقة الفلسفية متجاهلين تباين مذاهبها". لذا أخفقت برأيه، كل محاولاتهم فيها، ومنها محاولة ابن رشد. وقبل ذلك أخفقت أيضاً "محاولة الفارابي الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو"(٢٠). (ولكنه لا يتنبّه إلى أن هذين المثلين ليسا على قدم واحد من المماثلة!).

وقدّم محمود حمدي زقزوق (أستاذ الفلسفة بكلية أصول الدين-جامعة الأزهر)، بحثاً بعنوان:"الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد" بيّن فيه أن فكرة "الحقيقة المزدوجة"، أي تعارض الحقيقتين الدينية والفلسفية، لم يقل بها ابن رشد ! فالإسلام يقول بوحدة الحقيقة وبتآخي العقل والدين. إذاً "لا صدام بين الدين كدين والفلسفة كفلسفة" (ص ٩٥). ويرى الباحث أنّ ابن رشد ظلّ متمسكاً بالأصول الإسلامية القائمة على التوازن بين العقل والنقل. وأنّ اتهامه بالقول "بالحقيقة المزدوجة" ناجم، برأي الباحث، عن أن العرب يخلطون ما بين ابن رشد والرشدية اللاتينية السياسية. ومن الذين أنصفوا ابن رشد، برأيه، في هذا المجال، المستشرق الفرنسي هنري كوربان، والمستشرق الألماني هيرشبرجر... ويخلص إلى القول إنّ هذه المسألة تعود في الأساس إلى التعارض ما بين أرسطو والمسيحية. و "إنّ ابن رشد بريء من القول بالحقيقة المزدوجة، وبريء من دعوى الإلحاد، وبريء من دعوى رفع الفلسفة إلى منزلة أعلى من منزلة الدين"(ص ١٠٤).

وفي بحث بعنوان "قضية العلاقة بين الفلسفة والدين لدى ابن تومرت وابن رشد"، عالج حامد طاهر (من جامعة القاهرة) المسألة عينها معتمداً منهجية المقارنة بين محمد بن تومرت (المؤسّس الروحي لدولة الموحّدين في المغرب التي ناصرها ابن رشد) وابن رشد. إلا أنّ هذا الانتساب لم يكن برأيه ولاءً فكرياً ومذهبياً تاماً، بدليل اختلاف ابن رشد اختلافاً أساسياً عن ابن تومرت حول علاقة الفلسفة بالشريعة ! فابن تومرت يرى بأن ثبوت الشريعة (الحق) لا يتمّ بالعقل (الذي قد يخطىء). أما تأويل ظاهر الشرع بالنظر العقلي الذي يتقنه الفلاسفة (البرهانيون) وحدهم، فقائم عند ابن رشد على اعتبار الناس ثلاثة أصناف متراتبة، وهذا التراتب غير موجود عند ابن تومرت كون زعيم دولة الموحدين الأوّل كان حريصاً

---

(٢٠) م.س.؛ ص ٦٩.

على أن يلتفّ "جميع" الناس سواسيّة تحت راية واحدة، بينما يأتي ابن رشد وقد استقرت دولة الموحدين وانتهت موجة الحماسة الأولى لها. لذا كان لا بد، في هذه المرحلة، من تقدم العقل وأهله (ص ١٣٩). وهكذا يثبت ابن رشد أن الشريعة الإسلامية هي في المقام الأول شريعة العقل.

٢- زينب محمود الخضيري

إنّ هذا "التفسير" الذي جهد لصياغته حامد طاهر، لا توافق عليه زينب محمود الخضيري (من جامعة القاهرة) التي ترى أنّ "الموحّدين" في آخر أيام دولتهم، صاروا يختلفون مذهبياً عن إمامهم ابن تومرت لدرجة تشككهم في صحة مذهبه، بل لدرجة العدول عنه رسمياً؛ وأن ابن رشد أدرك ذلك"(ص ١٥٥).

هذا الرأي استوحته الباحثة، على ما يبدو، من الباحث المغربي محمد زنيبر الذي عرضه في بحث مطوّل قدّمه إلى "ندوة ابن رشد، ومدرسته في الغرب الإسلامي" التي نظمتها كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة محمد الخامس (١٩٧٨)، الذي يضيف أن تيار المالكية ظل راسخاً في المغرب ولم يستطع الموحّدون اقتلاعه. وابن رشد بذاته كان ذا نشأة مالكية. وأن السلطان يعقوب المنصور الموحّدي عُرف بشخصيته الفكرية المتناقضة والمترددة. فكان يندّد بالمهدويّة (بابن تومرت) ثم، بعد ذلك، يذهب في موكب حافل لزيارة قبره ! وهكذا فعل مع ابن رشد، فقد أكرمه، ثم نكبه، ثم رضي عنه، بأقل من سنوات ثلاث ! ويشير زنيبر بأن ذلك تمّ بموازاة، أو في إطار، احتدام الصراع مع نصارى الأندلس. وكان من الطبيعي أن يسعى (المنصور) تحت ضغط عوامل سياسية قوية، إلى "ترضية الفقهاء المتعصبين، ويستجيب لرغبتهم في نكبة ابن رشد"(ص ٥٢).

الازدواج والمفرد

وهكذا فإن إشكالية "ازدواج الحقيقة" عند ابن رشد، طُرحت بمقاربة مختلفة مع زينب الخضيري في بحثها المعنوَن :"مشروع ابن رشد الإسلامي والغرب المسيحي"، أعلنت فيه، بصراحة، رجوعها عن موقف سابق لها، اشتُهرت به لأنها ضمنته أحد كتبها وعنوانه:

"أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى" نشرته عام ١٩٨٣، قائلةً بعد عشر سنوات :"هل كان موقف ابن رشد موقف الفيلسوف المتقوقع في برجه العاجي المنفصل عن مشاكل عصره وحضارته... أم هو موقف الفيلسوف المعلم الذي عانى من أزمة حضارته... ورأى أن من واجبه أن يشارك في حلّها...؟ **وفي رأيي – وهو رأي مخالف تماماً** (كذا) **للرأي الذي تبنّيتُه في دراسة سابقة عن ابن رشد-** أنّ موقف ابن رشد كان هو الموقف الثاني..."(ص ١٥١)!.

وترى الباحثة في موقفها الجديد أن المسألة التي واجهها ابن رشد هي في الأساس مسألة سياسية. أما الجانب الميتافيزيقي فيها فليس سوى مظهرها الخارجي؛ وتختصر موقفها على النحو التالي :"إنّ ابن رشد لمس سيطرة علماء الكلام والفقهاء على الحياة الفكرية، ومن ثم على الحياة السياسية، وأدرك أن هذا التدخُّل هو سبب تدهور الأولى وفساد الثانية، واهتدى إلى أنّ الحلّ الوحيد لهذا المأزق هو الفصل الصارم بين الفلسفة (والعلم) وبين الفكر الديني الذي عليه الاقتصار على العناية بالعقيدة في بساطتها الأولى فحسب، دون الاستعانة لا بمناهج ولا بمفاهيم الفلسفة..."(ص ١٥١). وترى أن حجر الزاوية في فلسفة ابن رشد هو اعتبار ابن رشد الفلسفة منهجاً وليست مذهباً وحقائق مستنبطة ! بعكس الفلاسفة العرب المسلمين السابقين الذين اعتبروا الفلسفة، أساساً، مذهباً وليست منهجاً ! وحماستها المفرطة للمناهج، دون المذاهب، ينسحب أيضاً على حكمها على إرنست رينان، فتقول :"إنّ الشيء الوحيد الذي يستحق الإبقاء عليه من كل كتابات رينان هو منهجه"[٢١] ! علماً بأنها تستهلّ بحثها بتقريظ كتاب رينان، ابن رشد والرشدية ***Averroès et L'averroïsme*** والذي نشره قبل بحثها بقرنٍ وثلث القرن، في بداية النصف الثاني من القرن الماضي (١٨٥٢)، والذي "استخدم فيه مناهج النقد التاريخي الحديثة التي سيطرت على الدراسات الأكاديمية في عصره" (ص ١٤٥). ولكن على الرغم من براعته المنهجية، فإنّه، برأيها، لم يفهم ابن رشد بدقة، لأنه همّش، خطأً، مسألة علاقة الدين بالفلسفة عند ابن رشد التي هي برأيها مسألة سياسية حادة.

---

(٢١) م.س.، ص ١٦٠.

وبينما يرى أغلب الباحثين المصريين- في هذا المجلد بالذات- أن ابن رشد سعى، كالفلاسفة السابقين، إلى التوفيق بين الدين والفلسفة، إنما بطريقة خاصة به، تقول الدكتورة زينب:"إنني أرى، على العكس، أن ابن رشد كان يسعى للفصل بين هذين النسقين"[٢٢]. وتُعلّل هذا الفصل "بأن الاتفاق بين الفلسفة والعقيدة أمر طبيعي لا شك فيه، ولذا فهذان النسقان لا يحتاجان للتوفيق بينهما"!(كذا).

هذه الخلاصة التي استقرت عليها زينب الخضيري تبدو كإعادة معتصَرة للنتيجة التي توصّل إليها **محمد عابد الجابري**، ولكن من غير الأخذ بمقدماته وسيرورة نظريته الخاصة التي طرحها في "ندوة ابن رشد" في المغرب، قبل خمسة عشر عاماً ! بعنوان :"المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس: مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد".

ونلحظ الأمر نفسه في تبنّيها مضمون الدراسة التاريخية الجيدة التوثيق التي قدّمها محمد زنيبر في الندوة نفسها، بعنوان :"ابن رشد والرشدية في إطارهما التاريخي" حول البنية السوسيولوجية -السياسية-الدينية للمغرب في زمن الموحّدين، أي عصر ابن رشد وبيئته ومجال حياته وفكره... ومحنته!

وقد تكون الدراسة السبّاقة حول هذا الموضوع هي التي قام بها المستشرق البريطاني (الاسكتلندي) **مونتغمري واط** (بالانكليزية، عام ١٩٦٤) بعنوان :"الفلسفة والبنية الاجتماعية في الأندلس زمن الموحّدين"[٢٣] التي تطرّق فيها إلى آراء ابن رشد ومواقفه الفكرية في إطار الحراك التاريخي لبيئته والتي أسست، على ما يبدو، لهذه المنهجية في البحث (التي اعتمدها زنيبر في دراسته ابن رشد) والتي لا تفصل الفكر الفلسفي عن سياقه التاريخي السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي.

مغرب / مشرق

ويلتقي الجابري وزنيبر على إبراز أهميَّة الناحية "المغربية" في فلسفة ابن رشد.

فزنيبر يصل إلى خلاصة "أن تقاليد التزمُّت الفكري جاءت إلى المغرب من الأندلس

---

(٢٢) م.س.؛ ص ١٥٧.

(٢٣) م.س.؛ ص ١٤٩.

على يد الفقهاء الذين وردوا بكثرة من العدْوة (بسكون الدال) الشمالية على بلاط المرابطين... وأثاروا ردود فعل محلية"[٢٤]. وهذه التقاليد انطلق منها ابن تومرت (المصمودي المغربي) ليهاجم هذا العنصر الطارىء على الحياة المغربية والذي " يمثل في مظهره ونمط حياته البورجوازية الأندلسية" [٢٥].

والجابري، الذي يرفض نظرية التوفيق بين الحكمة والشريعة عند ابن رشد، ينطلق من فكرة أساسية في نظريته قائمة على اعتبار أن ثمة "قطيعة" إبستمولوجية منهجية بين فلسفة المشارقة (الفارابي وابن سينا خصوصاً) وفلسفة المغاربة. فالمدرسة الفلسفية المشرقية التي يمثلها، برأيه، ابن سينا هي خلاصة نظام إشراقي (نظرية الفيض) أصوله يونانية (أفلاطون وأرسطو وأفلوطين) -سريانية (مدرسة حرّان النصرانية) -عربية إسلامية، هي المقابل للمدرسة الفلسفية المغربية القائمة على "العقلانية الصارمة والواقعية المتفتحة" التي بلغت ذروتها مع ابن رشد، ولكنها سلسلة ابتداءً من ابن حزم إلى ابن تومرت وصولاً إلى ابن رشد !

ففي المشرق، برأي الجابري، كثرة كاثرة من الثقافات وتعدُّد الجنسيات، لذا كان المشروع الفلسفي قائماً على دمج الدين في الفلسفة "طلباً للوحدة الفكرية التي يُراد منها أن تصنع وحدة المجتمع والدولة؛ أما في المغرب والأندلس، حيث لم تكن هذه المشكلة مطروحة بنفس الشكل والحدّة... إذ لا تعدُّد في الجنسيات "إنما بربر وعرب جمع بينهما الإسلام من خلال مذهب واحد... فسيعمل فلاسفته ومنهم ابن رشد بخاصة، على الفصل بين الدين والفلسفة، إنقاذاً للدين والفلسفة سواء بسواء"[٢٦].

يمكن تلخيص "اقتناع" الجابري بهذه الصورة الهندسية (المبسَّطة) : بأن الشرق ثيوقراطي بواقعه (وطبعه!)، والمغرب علماني بواقعه، إذ "لا كثرة أقليات فيه"[٢٧]!

لا بدَّ لهذه الثنائية التقابلية من أن تودي بالجابري إلى ثنائية تقابلية فكرية قاعدية تمثيلية : فابن سينا، ممثل المشرق، يطبّق قواعد بنية الفكر النظري التوفيقي المشرقي الذي يقوم

---

(٢٤) ندوة ابن رشد؛ ص ٣٢.

(٢٥) م.س.؛ ص ٣٣.

(٢٦) م.س.؛ ص ١٢٨.

(٢٧) ص.ن.

على "قياس الغائب على الشاهد"، أي "قياس الميتافيزيقي على الفيزيقي"[٢٨]، أو قياس علم الله على علم الإنسان... هذا القياس الشائع، برأيه، عند مفكري المشرق، والذي اعتبره ابن رشد قياساً خاطئاً برمته ! (وقد انتقده ابن رشد في "تهافت التهافت"، وفي "فصل المقال"؛ وقد استعمله "المتكلمون من أهل زماننا"- يقول ابن رشد - و"ليس ههنا حدّ يشمل العلمين جميعاً").

وهذا ما أدى بالجابري أيضاً إلى ما يسمّيه "بنزعة ابن رشد الأكسيومية" الرياضية البارعة، وهي نزعة نقدية أيضاً تشمل "العقل المغربي" داخل سلسلة متطورة بانسجام تام من ابن حزم إلى ابن تومرت إلى ابن رشد، والتي فيها، الدين يُعرف بالدين والفلسفة تُعرف بالفلسفة، كلّ داخل منظومته الخاصة [٢٩] !

لقد أشار علي أومليل، رداً على أطروحة الجابري، بأن الخطاب المغربي لم ينقطع عن أسلافه المشرقيين [٣٠]، وهو لا يخرج على الخطاب التحليلي العام؛ و"قياس الغائب على الشاهد" قام بنقده "فلاسفة ومتكلمون مشارقة قبل ابن رشد"... وعلى رأسهم الغزالي [٣١]. أكثر من ذلك، إنّ هذا النقد كان يهدف ضمناً إلى تتريه الميتافيزيقي (العلوي) من أدران السيكولوجي الإنساني (السفلي)، والمحافظة عليه كقوة بيد السلطة. وإبعاد الناس عن محاسبة السلطة هو تبرير للأوتوقراطية.

إلاّ أننا يمكننا القول هنا إنّ البيئة المشرقية "المتعددة الجنسيات والثقافات"، لا يمكنها أن "تتوحّد" على غلبة مذهبية أو عنصرية. فالتوحيد السياسي الضروري على مستوى الدولة، لا يعكس توحيداً اجتماعياً مذهبياً خارج الدولة. فلذا، الشرائط الموضوعية لفصل الدين عن الدولة هي في مجتمعات المشرق- بعكس ما يقول الجابري- أكثر توفُّراً منها في المغرب، في التاريخ القديم، وبخاصة المعاصر!

---

(٢٨) م.س.؛ ص ١١٩.

(٢٩) م.س.؛ ص ١٣٥.

(٣٠) م.س.؛ ص ٢٦٤.

(٣١) م. س.؛ ص ٢٨٣.

إنّ مقايسة المجتمعات الديموقراطية والعلمانية المعاصرة (العلمانية صراحةً أو ضمناً) بمجتمعات القرون الوسطى الثيوقراطية الأوتوقراطية (الاستبدادية)، فيها الكثير من المبالغة. فالمشروع الرشدي يشي، بمعناه الأخير، برغبة "طرد" الجمهور من موقع التدخُّل في شؤون السلطة، سلطة خلافة مرجعية دينية عليا (كسلطة الخليفة يوسف الموحدي) تأوي فلاسفة في بلاطها. فليس مطلوباً من الجمهور أكثر من الانصياع لظاهر "القرارات"، ويحظَّر عليهم "إزعاج" الحلف الديني -الفلسفي "العالي"، إزعاجه اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً ودينياً وعلمياً !

هذا المشروع الارستقراطي اللاهوتي الرشدي لم يحلم من السلطة بأكثر مما حصل عليه فعلاً في العهد الذهبي للفيلسوف الأرسطي والفقيه المفتي (ابن رشد) في رحاب الخليفة المهدي (أبي يوسف يعقوب) !

إلاّ أن حلفاً كهذا لا يقوم إلا على توازن دقيق في السلطة بين الفلسفة والدين، توازن قوة لا توازن ضعف، حتى ولو كان الضعف قائماً في أحد الطرفين، أو حتى عندما يغدو أحد الطرفين عبئاً على الآخر !

وإذا كانت هذه القاعدة ضرورية للمشروع برمّته، فمعارفنا التاريخية ما زالت تستقصي الخط البياني لهذا التوازن في زمن "النكبة" وما قبلها !

إنّ قراءة ابن رشد قراءة جديدة، كما يقول عنوان بحث الجابري، هي "تعريب" لمواقف منهجية معاصرة جداً في الفكر الأوروبي عموماً، والفرنسي منه بوجه خاص؛ ومنها، على سبيل المثال، إعادة قراءة ألتوسير الماركسي "لرأسمال" كارل ماركس، وإعادة قراءة أفلاطون (أو الحفر في أفلاطون) على يد ميشال فوكو... وكلها "تعيد" بشكل أو بآخر، موقف نيتشه في نهاية القرن الماضي (التاسع عشر) من إعادة قراءة الفكر اليوناني الفلسفي "التراجيدي"؛ وهي إعادة قراءة (بصيغة الجمع) لابن رشد مفتوحة الآفاق، تشي كثيراً بهموم العصر، عصر القارىء (الباحث) وبموقعه منها.

ومما لا شك فيه أن المحاولة الأولى في الأعصر الحديثة لإعادة قراءة ابن رشد قراءة جيدة وإشكالية (جيّدة لأنها تثير إشكالية) هي قراءة إرنست رينان في منتصف القرن الماضي (التاسع عشر)، والتي ظلت يتيمة في نوعها لنصف قرن بعدها ! لذا، فإنّ إعادة قراءة ابن رشد هي، في إحدى تحليقاتها أو في إحدى "حفريّاتها"، قراءة في نقد ابن رشد؛ أي هي على

الخصوص نقد النقد الذي يستمد قوته من إحاطته بأوسع رؤية "للمعركة" حول ابن رشد، من غير أن تعفي نفسها، بوعي أو من غير وعي، عن أنها، هي أيضاً، "فيلق" من جملة فيالق في هذه "المعركة".

انقلابات غير معلَنة

إنّ إحدى دلالات "النكبة الشنعاء" التي مُني بها ابن رشد يمكن وصفها بأنها **انقلاب ناجح أطاح بابن رشد من السلطة**، وذلك في سنة ٥٩٥هـ/١١٩٥م؛ وكان في السبعين من عمره. وقد طُلب من الخليفة إهراق دمه، كما العادة في أعقاب الانقلابات. إلا أن الخليفة استعمل الرأفة "وآثر فضيلة البقاء، وأغمد السيف التماس جميل الجزاء".

وإرهاصات هذا الانقلاب يمكن حصرها زمنياً في بداية ولاية الخليفة الموحّدي الثالث يعقوب الملقّب بالمنصور الذي حكم بعد والده يوسف (الخليفة الثاني) الذي كان صديق الفلاسفة وعلى رأسهم ابن طفيل وابن رشد. وهذا الخليفة (يوسف) بعد والده عبد المؤمن (الخليفة الأول) الذي يقال أنه استنجد بابن رشد الشاب عهدذاك لتنظيم التعليم في دولة الموحّدين. أما مؤسس دولة الموحدين "المهدي" ابن تومرت الذي زعزع أركان دولة المرابطين وحلفائهم فقهاء المذهب المالكي، فمات قبل سبع عشرة سنة من قيام دولة الموحّدين، على أنقاض دولة المرابطين، على يد مساعده عبد المؤمن.

وثمة قراءة أخرى لهذا الصراع الموحّدي – المرابطي الذي كان أيضاً صراعاً قَبَلياً بربرياً "داخلياً" بين قبيلة صنهاجة البربرية الحاكمة تحت اسم المرابطين، وقبيلة مصمودة البربرية، قبيلة "الموحدين". ويبدو أن ابن تومرت استطاع، بكفاءاته الشخصية العلمية وقيادته الصارمة "التمييزية" (أي استبعاد كل العناصر غير الموثوق فيها)، وبمسلكه التقشّفي، أن يستقطب جميع المناوئين الذين يزداد عددهم دائماً عند نهاية الدول، وهم القبائل المعادية لصنهاجة، وأن يحقق خروقات هامة داخل قبيلة صنهاجة المرابطية نفسها : فأبو بكر الصنهاجي سانده بكتاب حول بداية حركة "الموحّدين" بالغ فيه بإظهار ابن تومرت على أنّه المهدي المنتظر ! و "المهدي" يستوحي أقواله وتعاليمه وأفعاله من "أصول" السيرة النبوية والكتاب مباشرة، من غير الالتفات إلى "فروع" فقهاء المالكية الأندلسيين الذين شكّلوا "الدرع" الإيديولوجية للمرابطين.

وابن رشد الفيلسوف (الحفيد) والجدّ والأب أيضاً، كانوا جميعاً من أقطاب فقهاء المالكية الأندلسيين.

فالانقلاب على ابن رشد ليس له قراءة واحدية، القراءة المعروفة والعمومية التي تفسّر "النكبة" بصعود موجة التعصب الديني ضد الفلسفة، فحسب. فهو "شبكة" انقلابية كثيرة التعقيد : أما معناه الأهم هو أنّه انقلاب على المهدوية التومرتية داخل دولة الموحّدين ذاتها، وعلى يد الخليفة المنصور نفسه الذي نكب ابن رشد.

وبدأت إرهاصات هذا الانقلاب بالاستخفاف "بمهدوية" ابن تومرت على ما روى أبو العباس بن مطرف المريّي أن المنصور قال له :"يا أبا العباس اشهد لي بين يد الله عزّ وجلّ أني لا أقول بالعصمة" (أي عصمة ابن تومرت) ! وعلى ما روى أيضاً أبو بكر بن هاني... وقد ظهرت هذه الإرهاصات على الخصوص في مسلكية هذا الخليفة من التنديد العلني بالمهدوية التومرتية، وثم زيارته لضريح المهدي في موكب حافل، التي أظهرت زعزعة للإيديولوجية التومرتية وبوادر "طردها" من دولة "الموحدين"[٣٢].

وهو أيضاً انقلاب متأخر على الأركان السابقين للدولة الموحدية التومرتية، وعلى والده بالذات، وإن كان هذا العامل الشخصي (الأوديبي)، كعامل مساعد، ليس مستبعداً من هذا الموقف: فوالده (الخليفة الثاني، يوسف) مات من غير وصية بالملك لأحد من أولاده ! فولاّه قواد الموحّدين وبعض أعمامه أولاد عبد المؤمن. إلا أنّه كان له أخوة وعمومة منافسون له. فأعدم أخاه أبا حفص عمر، وأعدم عمّه سليمان بن عبد المؤمن، وأعدم أخاً آخر له، هو أبو يحيى، أمام الناس، وأمر بإخراج بقية الأمراء حفاة عراة الرؤوس، حتى هابه الجميع ودانوا له بالطاعة.

وهو أيضاً انقلاب على أصدقاء والده، الفلاسفة، مع الإشارة إلى أن المنصور سار بنفسه في جنازة الفيلسوف ابن طفيل عام ٥٨١هـ/١١٨٥م، أي بعد سنة واحدة من استلامه السلطة. وهذا يعني - ظاهراً- أن تكريم ابن رشد في تلك الفترة كان لا يزال مستمراً !؟ إلا أن ابن رشد اختفى بعد ذلك من مراكش وقصرها الرسمي، وعاد إلى الأندلس!؟

---

(٣٢) عبد الواحد المراكشي. المعجب في أخبار المغرب. ص ٥٠.

وثمة انقلاب علني آخر قام به المنصور على المذهب المالكي : فقد شهد بعض المؤرّخين في مدينة فاس أنّه كان "يؤتى من كتب المذهب بالأحمال؛ فتوضع ويُطلق فيها النار"[٣٣]. وناصَرَ، بالمقابل، مذهب التصوُّف؛ لا بل أخذ بالطريقة زهداً وتقشفاً ومأكلاً، واستعان بهؤلاء الصالحين من المتصوّفة لنصرته والإحاطة به، عام ٥٩٢هـ/١١٩٥ م.وهذا الانقلاب العلني على المالكية-الذي لم يجرؤ عليه بهذه العلنية والده ولا جدّه - كان انقلاباً على الأندلسيين، زعماء المذهب، متجاوباً بذلك مع "الروح القومية التي وُجدت منذ القديم بالبلاد المغربية"[٣٤]. وهذا الانقلاب على المالكية هو أيضاً، بأحد معانيه، عودة إلى الدعوة التومرتية، إلى التقشف الذي كان شعاراً مهماً في مسيرتها ونجاحها، ضد مظاهر البذخ لدى فقهاء المالكية، والنمط البورجوازي الأندلسي الذي عاشته دولة المرابطين، وعاد وأخذ به أركان الموحّدين أنفسهم.

وهو أيضاً انقلاب على بعض الفقهاء تحديداً، صحب ابن رشد، بحجة أنهم جميعاً، كما قال قرار الاتهام بحقّهم، وبحضورهم في مسجد قرطبة الأعظم (أي في الأندلس نفسها، وحيث مارس ابن رشد وظيفة قاضي القضاة بالذات) :"مرقوا من الدين وخالفوا عقائد المومنين باشتغالهم بالفلسفة وعلوم الأوائل...".

وكان ثمة أيضاً انقلابات فرعيّة، مشتقّة، تابعة، أقلّ أهمية بالمقياس الداخلي، أو تكملة لُمناخ الانقلابات، منها : الانقلاب على الأقليات : كاليهود الذين أسلموا، ولكنهم مع ذلك، أُمروا بأن يتميّزوا في المغرب بلباس يختصّون به دون غيرهم [٣٥].وكان المنصور يشك في إسلامهم.

وضد النصارى أيضاً (علماً أنّ أمّه كانت روميَّة (مسيحيَّة) إسمها "ساحر" (كارمن)!، إذ كان يقول :"لم تنعقد عندنا ذمة ليهودي ولا نصراني منذ قام أمر المصامدة.

---

(٣٣) جمعة. م.س.، ص ١٣١
(٣٤) زنيبر. ندوة ابن رشد؛ ص ٣٦.
(٣٥) جمعة. م.س.؛ ص ١٣٠.

ولا في جميع بلاد المسلمين بالمغرب بيعة ولا كنيسة"[٣٦]. وكان يزكّي هذه الانقلابات الفرعية واقعُ الحروب المتواصلة مع نصارى الأندلس في المغرب، وتزامنها مع الحروب الصليبية في المشرق وأصدائها السيّئة في المغرب.

حدود التفسير السيكولوجي

إنّ النقد الفلسفي الكلاسيكي، على الإجمال، ردَّ كل هذه الانقلابات إلى دوافع سيكولوجية شخصية عند رئيس الدولة، الخليفة المنصور، الذي كان كثير الظن والريبة، ذكياً انفعالياً ومتقلّباً، عُبّر عنها بألفاظ مثل :"غضب" المنصور من ابن رشد لأنه كان يقول له :"يا أخي" بدل مخاطبته بلقبه الرسمي المفخّم ! (هل كانت تلك عادة مارسها ابن رشد معه قبل تولّيه الخلافة، واستمرّت بعدها ؟)؛ أو "انتقامه" منه لأنّه سمّاه "ملك البربر"(!). وعاد و "صحّح" كتابته وضبطَها كي تُقرأ على"مقصدها":"ملك البرّين"، المغربي والأندلسي ! ألا تدل هذه الرواية، إن صحَّت أم لم تصحّ، على صراع عنصري في المغرب كان دائماً من النوع المسكوت عنه ؟ وأن الدولتين العظميين في تاريخه: المرابطين (الصناهجة) والموحّدين (المصامدة) كانتا بربريَّتين، وكانتا بحاجة إلى إيديولوجيا إسلامية واضحة ومتميزة، أي ما فوق العنصرية، لدعم شرعية حكمهما على المغرب وعلى الأندلس على حد سواء ؟ وهذا ما يقتضي إرجاع الانتماء العنصري، غير الجامع، إلى ما وراء كواليس الدولة! وأن إبرازه علناً (كما اتُّهم بذلك ابن رشد) يُعتبر، ليس أذيّة عنصرية، بقدر ما هو محاولة "تخريب" فعلية للسلطة من خلال تسليط النور على مخالفتها للأكثرية العربية، بمعناها العنصري ! وأن "نهاية" محنة ابن رشد حصلت عندما "رضي" المنصور عنه، وعن صحبه!

هذا الانقلاب على الفلسفة والعلوم عموماً (ورمزه نكبة ابن رشد) ينبغي فهمه على أنّه أيضاً انقلاب مضاد، أو انقلاب على الانقلاب الذي قام به ابن رشد نفسه على المالكية (هؤلاء الذين وصفهم النقّاد الكلاسيكيون "بالحسَّاد"؟) يوم اندفع، من غير تروّ، بالتنظير للمهدوية التي كان ابن تومرت، مؤسسُها، أول من تجرّأ، في تاريخ المغرب، على مهاجمة المذهب "المالكي". علماً بأن المغرب لم يعرف على الحقيقة مذهباً سواه. يقول المقدسي، وهو

---

(٣٦) م.س.، ص ١٣١.

جغرافي عاش في القرن الرابع للهجرة، في معرض حديثه عن بلاد المغرب :"أما في الأندلس، فمذهب مالك وقراءة نافع. ويقولون : لا نعرف إلا كتاب الله وموطأ مالك. فإن ظهروا على حنفي أو شافعي نفوه، وإن عثروا على معتزلي أو شيعي ونحوهما، ربما قتلوه" [٣٧] !

وقد يكون كتاب "شرح كتاب الإيمان للإمام المهدي أبي عبد الله محمد بن تومرت شيخ الموحّدين" المنسوب إلى ابن رشد (!) والمفقود اليوم (؟) (أو ربما لم يوجد قط (؟)، إذ أنّه غير مذكور في "عيون الأنباء في طبقات الأطباء" لابن أبي أصيبعة، المولود بعد موت ابن رشد بست سنوات فقط!) هو الذي استودعه حربه على المذهب المالكي الذي نشأ عليه ! وهكذا تكون "نكبة" ابن رشد التي شارك فيها فقهاء المالكية (دعماً وتحريضاً)، نوعاً من عقاب صارم على خيانة عظمى لأنّه (ابن رشد) خرج من الصف! أو تصفية حسابات قديمة معه !

زمن المنعطف الكبير

السؤال المحوري في هذه المسألة هو التالي :

متى بدأ بالتحديد هذا "الانقلاب المضاد" على التومرتية وعلى الفلسفة، والذي بلغ ذروة رمزيّته في "نكبة" ابن رشد ؟

أو بكلام آخر : متى بدأت عودة المالكية للتأثير في السلطة السياسية للموحدين، وللمشاركة فيها أيضاً ؟

وتنجم عن هذا السؤال جملة أسئلة :

هل كان ابن رشد على علم بقرار هذا الانقلاب ؟ وإذا كان الأمر بالإيجاب، فمتى عرف ذلك ؟

إنّ إشارات غير مباشرة يمكنها أن تدعم نظرية أن ابن رشد أساء قدر رسوخ المذهب المالكي في المغرب زمن الموحّدين، وأنه خُدع بمقاصد السلطة الموحدية، وبخاصة بقدراتها الإيديولوجية التي توهَّم أنها الإيديولوجيا التي عرضَها هو في كتابه "فصل المقال..."! فقد كان واثقاً من أن الدولة الموحّدية اقتلعت نهائياً المالكية، بخاصة أثناء ولاية الخليفة الموحدي الثاني

---

(٣٧) ندوة ابن رشد؛ ص ٢٥.

يوسف الذي كان شديد الميل إلى علوم الفلسفة من أجل دعم صورة "الخلافة" الموحِّدية حيث يكون التقدم العلمي والتعليمي أحد وجوه شرعيّتها !

لقد كان ابن طفيل، في دولة الموحّدين، في موقع أفضل من موقع ابن رشد. ولكنه، على الرغم من ذلك، ظل أكثر حذراً منه في "تمويه" أفكاره تجاه الجمهور، وتجاه أعداء الفلسفة على السواء. فأسلوب "حيّ بن يقظان" الرمزي الروائي - الذي نال تقريظ كبار فلاسفة الغرب، أمثال : لايبنتز وسبينوزا، وإرنست رينان أيضاً- يشي بوجود جوّ عداوة قوية ضد الفلسفة وأهلها زمن سيطرة الموحّدين، كان ابن طفيل أكثر نباهة من ابن رشد في رصده ومحاذرته ! وربما بدأ ابن رشد باستشعاره في أواخر العهد الموحدي الثاني (زمن الخليفة يوسف) حيث كثّف في حوالي ثلاث سنوات (٥٧٤هـ -٥٧٦هـ)/(١١٧٨م.-١١٨٠م) أهم كتبه على الإطلاق المعبّرة عن مواقفه الفلسفية والفقهية وهي، على التوالي : فصل المقال، ومناهج الأدلة، وتهافت التهافت؛ أي في مناخ فكري واحد، وفيها : الفيلسوف الخالص (تهافت التهافت)، والفقيه الخالص (مناهج الأدلة) وموقفه من مسألة علاقة الفلسفة بالشريعة (فصل المقال...).

هذه الثلاثية الرشدية المتكاملة عرفها الغرب ناقصة، لا في تكاملها. وعرفها بعض العرب والمسلمين ناقصة أيضاً حتى مطلع هذا القرن(العشرين). وثمة أيضاً من لم يفهم تلك المقدرة العجيبة والمقصودة لدى ابن رشد في أن يكون ظاهراً في شخصيتين فكريتين، وموقعين فكريَّين ! وليس، كما توهَّم البعض، "بأن كاتب "تهافت التهافت" لا يمكنه أن يكون هو كاتب "مناهج الأدلة" أو "بداية المجتهد"[٣٨] ! وأن "ثمة ازدواجية أراد ابن رشد إدخالها في منهجه والتي تبلغ أحياناً، ولو في الظاهر، حدّ التناقض"[٣٩].

في الواقع، إن ما يبدو "شيزوفرانيا" فكرية عند ابن رشد لا يمكن فهمه خارج إطار الانقلابات المذكورة، والضغوط الخطرة التي تترجَم بقرارات سياسية على مستوى السلطة، وإصرارٍ عنده على تمييز الفقيه من الحكيم، وفي الآن ذاته توازنهما وتعايشهما بوئام !

---

(٣٨) عبد المجيد الصغير. م.س.؛ ص ٣٤٥.

(٣٩) ص.ن.

ويدلّ على ذلك أيضاً منهجه التأليفي في "تهافت التهافت" الذي فجّر مسألة الفلسفة على مصراعيها، نظراً للهالة الكبرى التي حصّلها الغزالي، "حجة الاسلام"، في أوساط فكرية دينية محافظة معادية للفلسفة، في المشرق وفي المغرب. فاندفاع الغزالي في تكفير الفلاسفة بعبارات قاسية، قابلَها ابن رشد في البدء (في بداية كتابه "تهافت التهافت") بأسلوب هادىء رصين، مقرّاً بصواب بعض آرائه، معترفاً ببعض أخطاء الفلاسفة (ابن سينا خصوصاً، من غير أرسطو). وعندما

كان يجد له (للغزالي) خطأً، كان يجد له معه بعض الأعذار ! ولكنه ما لبث بعد ذلك أن قلّد الأسلوب العنيف نفسه الذي اعتمده الغزالي؛ فقال :"أحقّ الأسماء بهذا الكتاب(تهافت الفلاسفة) : كتاب التهافت المطلق، أو تهافت أبي حامد (الغزالي)، لا تهافت الفلاسفة".

إلا أنّه عاد وتنبّه (في المسألة الحادية عشرة من تهافت التهافت) إلى أنّه، هو أيضاً، توغّل في التهافت ! فقال، مفتّشاً عن عذر غير بعيد عن الحذر والخوف والتنازل :"كل ما وضعنا في هذا الكتاب (يعني "تهافت التهافت") فليس هو قولاً صناعياً برهانياً، إنما هي أقوال غير صناعية، بعضها أشدّ إقناعاً من بعض. فعلى هذا ينبغي أن يُفهم ما كتبناه ههنا. ولذا كان هذا الكتاب (تهافت التهافت) أحقّ باسم التهافت من الفرقتين جميعاً (كذا!). هذا كله عندي تعدٍّ على الشريعة، وفحص عمّا لم تأمر به شريعة، لكون قوى البشر مقصّرة عن هذا..."[٤٠].

كما أنّه تنبّه إلى عواقب هذا "التخليط العظيم" الذي سيقع فيه الجمهور إن صُرّح له بهذه الأبحاث حول ما سكت عنه الشرع. ويذكّر، مع ذلك، بأن ليس هناك اتفاق، أو اجماع، عند الفقهاء. هذا الموقف (بأن لا إجماع) سيتمسك به ابن رشد ولن يتخلّى عنه في سائر مؤلفاته. وحاول أن يظهره بوضوح، وباعتدال و "حياد"، في كتابه الشهير "بداية المجتهد" الذي جعله كتاباً فقهياً خالصاً، وقال فيه محمد عابد الجابري بأنه يُعدّ، باعتراف جميع الفقهاء، "أفضل كتاب وُضع حتى الآن في الفقه الإسلامي" (كذا) ![٤١].

---

(٤٠) ابن رشد. تهافت التهافت. تحقيق موريس بويج. دار المشرق؛ بيروت؛ ١٩٨٧؛ ص ٤٢٨.

(٤١) محمد عابد الجابري. جريدة الحياة؛ لندن؛ ١٩٩٤/١٢/١١.

موت الفلسفة والمغرب

ثمة إجماع عند مؤرّخي الفلسفة أن "نكبة" ابن رشد هي المنعطف الأكبر، والمأساوي، في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية.

فهل كانت النكبة سبب موت هذه "الفلسفة"، أم أنها كانت أحد مظاهره المتأخرة ؟

هل يمكن القول بأن وضع الفلسفة كان مزدهراً في المغرب، فجاءت "النكبة" لوضع حدّ نهائي له ؟

هل صحيح، بالمقابل، ما أشاعه النقّاد الكلاسيكيون من أن "تهافت الفلاسفة" للغزالي أنهى الفلسفة العربية في المشرق ؟ أم أنّ الغزالي كان يطعن في جثة ميتة، ولا "فضل" له سوى اعلان هذه الوفاة بأسلوبه المعروف ؟

إنّ الموقف المترجرج من الفلسفة لدى الموحّدين (مع يوسف الذي قرّب ابن رشد وأوكله "بمهمّات" فلسفية؛ ومع ابنه المنصور الذي غضب عليه، ونكبه وأبعده ثم عاد وعفا عنه وقرّبه!) يفرض على مؤرخي الفلسفة اعتماد التحقيب الإبستمولوجي على التحقيب السياسي :**فإن الانقلاب تمّ داخل العهد نفسه، عهد المنصور**. وهذا ما أوهم النقاد والمؤرخين بصوابية التعليل السيكولوجي الشخصي "للنكبة". ويمكن التأكد من هذه الإرهاصات "بالنكبة" وحصولها فعلاً في عهد واحد، إذا تابعنا دولة الموحّدين مع الخليفة الرابع، محمد النصير (٥٩٥ ه-٦١١ ه)/(١١٩٨-١٢١٤م) الذي ذهب إلى حد استبعاد المهدوية التومرتية علناً وصراحة. بينما عمد، بالمقابل، إلى تقريب النصارى منه ! ففي هذا العهد الرابع ظهر أن دولة الموحدين استنزفت كامل قاعدتها الإيديولوجية التي لعبت دور الغطاء السياسي لعصبية مصمودة القبلية.

والمرجّح أن "قانون" ابن خلدون حول نهاية الرئاسة في أربعة آباء (الباني والمباشر والمقلّد والهادم) مستوحى من تاريخ دولة الموحّدين، أكثر من سواها. وأن نهاية هذه الدولة، غير الحاسمة وغير الواضحة، هي التي جعلت ابن خلدون يضيف قائلاً :"وقد يتصل أمره (الرئيس) إلى الخامس والسادس؛ إلا أنّه في انحطاط وذهاب". وهذا يؤكد أيضاً، عند ابن خلدون، "قانونه" حول استمرار بعض الدول، مع انفصال بعض الأطراف عن المركز.

إنّ المناخ المعادي للفلسفة، والمانع لها، كان شاملاً (خارج السلطة أيضاً)، وضاغطاً حتى على مَن يُفتَرض كونهم من أبعد أعدائها. فرواية هجوم بعض "السوقة" على ابن رشد

وابنه في المسجد وطردهما منه،وأشعار ابن جبير الهجائية له(*) (وهو في منفاه)، و "مؤلفات" ذمّ الفلسفة، وعمليات دهم مخابيء كتبها (وكانت شائعة أيضاً في أوروبا المسيحية ضد المؤلفات التي اتُّهمت، هي أيضاً، بأنها "رشدية"!)، شكّلت فضاءً فكرياً لم يفلت منه ابن عربي الصوفي نفسه، في ذلك الهجو "المقنَّع" الذي قام به ضد ابن رشد! وكأن الصوفية "الأصولية" (المحصِّنة نفسَها بفكرة إحياء البساطة والتقشُّف لعصر الرسالة الأولى) كانت تستعد لوراثة الفلسفة "المنحرفة"، بمعادلة:"الحق" الصوفي الذي زهق "الباطل" الفلسفي !

فقال ابن عربي الصوفي الشاب، واصفاً لقاءه وابن رشد الفيلسوف الكهل:

"دخلتُ يوماً بقرطبة على قاضيها أبي الوليد ابن رشد. وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغه ما فتح الله به عليّ في خلوتي؛ وكان يُظهر التعجُّب مما سمع. فبعثني والدي إليه في حاجة قصداً منه حتى يجتمع بي، فإنّه كان من أصدقائه، وأنا صبي ما بقل وجهي ولا طرَّ شاربي. فلما دخلتُ عليه قام من مكانه إليّ محبةً وإعظاماً، فعانقني وقال لي :"نعم" ! فقلتُ له :"نعم". فزاد فرحه بي لفهمي عنه. ثم إني استشعرتُ بما أفرحه من ذلك، فقلت له:"لا". فانقبض وتغيَّر لونه وشكَّ في ما عنده؛ وقال :"كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي ؟ هل هو ما أعطاه لنا النظر؟" قلت له :"نعم ! لا! — وبين "نعم " و "لا" تطير الأرواح من موادها، والأعناق من أجسادها". فاصفرَّ لونه، وأخذه الإفكل (أي الرعدة)، وقعدَ يحوقل؛ وعرف ما أشرتُ به إليه وهو عين هذه المسألة التي ذكرها هذا القطب الإمام، أعني مداوي الكلوم. وطلب من أبي بعد ذلك الاجتماعَ بنا ليعرض ما عنده علينا هل هو يوافق أو يخالف؛ فإنه كان من أرباب الفكر والنظر العقلي. فشكر الله تعالى الذي كان في زمان رأى فيه من دخل خلوته جاهلاً وخرج مثل هذا الخروج من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة. وقال (ابن رشد) :

(*) قال الشاعر ابن جبير :

" لم تُلزمِ الرشد يا ابن رشد — لمّا علا في الزمان جدُّك
وكنتَ في الدين ذا رياءٍ — ما هكذا كان فيه جَدُّكَ...

نفذ القضاءُ بأخذ كلِ مضلّلٍ — متفلسفٍ في دينه متزندقِ
بالمنطق اشتغلوا فقيل حقيقة — إن البلاءَ موكّل بالمنطقِ..."

هذه حالة أثبتناها وما رأينا لها أرباباً. فالحمد لله الذي أنا في زمان فيه واحد من أربابها، الفاتحين مغاليق أبوابها. والحمد لله الذي خصّني برؤيته"(كذا)[٤٢].

هذه الرواية في "الفتوحات المكيّة" كُتبت بعد "نكبة" ابن رشد، وفي مناخ "النكبة" المستمر. وتحاول جعل الحادثة سابقة "للنكبة" ومُنبئة بها ! وتدل عليها تلك السخرية من الفلسفة (النظر العقلي) ومن الشيخ "المرتعد" ابن رشد (وكان صديقاً لوالده !) التي لا تشبه تلك "الصورة" الرزينة التي جهد ابن عربي (ومريدوه) لجعلها صورته!

ويبدو أن مطاردة ابن رشد استمرت بعد مماته بروايات أخرى عن "الفلاسفة الملحدين"، وهي تشير بدلالاتها إلى توسُّع هذا المناخ الفكري العدائي. قال ابن عربي أيضاً :

"حضر عندنا شخص فيلسوف يُنكر النبوَّة على الحدّ الذي يثبتها المسلمون، وينكر ما جاءت به الأنبياء من خرق العوائد، وأن الحقائق لا تتبدل. وكان زمن البرد والشتاء، وبيْن أيدينا منقل عظيم يشتعل ناراً. فقال المنكر المكذِّب: إن العامة تقول إنّ ابراهيم عليه السلام أُلقي في النار فلم تحرقه؛ والنار محرقة بطبعها الجسوم القابلة للاحراق. وإنما كانت النار المذكورة في القرآن في قصة ابراهيم عبارة عن غضب نمرود عليه وحنقه، فهي نار الغضب. وكونه أُلقي فيها، لأن الغضب كان عليه. وكونها لم تحرقه، أي لم يؤثر فيه غضب الجبار نمرود... فلما فرغ من قوله قال له بعض الحاضرين ممن كان له هذا المقام والتمكن: فإن أريتُك أنا صدْقَ الله في ظاهر ما قاله في النار إنها لم تحرق إبراهيم وإن الله جعلها عليه-كما قال- برداً وسلاماً ؟... فقال المنكر : هذا لا يكون ! فقال له : أليست هذه هي النار المحرقة ؟ قال : نعم !، ثم قال له : قرِّب يدك منها. فقرَّب يده، فأحرقته. فقال له : هكذا كان الأمر، وهي مأمورة تحرق بالأمر، وتترك الإحراق كذلك، والله تعالى الفاعل لما يشاء. فأسلَم ذلك المنكر واعترف"(كذا)[٤٣].

---

(٤٢) أسين بلاثيوس. ابن عربي : حياته ومذهبه. ترجمة وتحقيق عبد الرحمن بدوي؛ وكالة المطبوعات (الكويت)- دار القلم (بيروت)؛ ١٩٧٩؛ ص ١٢.

(٤٣) م.س.؛ ص ١٩.

هذه الرواية التي تعيد عرض مسألة سببيّة المحسوسات في "التهافتين"، وبسطحية ظاهرة مقتصرة على تبنّي موقف الغزالي منها، من غير أيّ إشارة إلى ابن رشد وإلى موقفه منها الذي توسَّع في طرحه لها في "تهافت التهافت"، تؤكد انجرار ابن عربي في تلك الموجة المستعرة ضد الفلسفة.

وأن الدلالة الأهم في هذه "الرواية" هي نهايتها التي تُظهر هزيمة "الفيلسوف المنكر":"فأسلمَ واعترف".

وقد كُتبت هاتان الروايتان زمن الخليفة المنصور، الذي نكب ابن رشد، والذي أظهر بعد قتله أخاه وعمّه – وكان حينذاك في سن السادسة والثلاثين – زهداً وتقشفاً، وأقام للمتبتّلين مكانة عظيمة وأموالاً عظيمة في عهده [٤٤]!

إلا أن نخبوية هؤلاء المتبتّلين (الصوفية) الانعزالية ليست معدَّة وقادرة على جني ثمار هزائم الفلسفة، من السلطة السياسية، وعلى مستوى السلطة. ولم تستطع أن تنجد السلطة الثيوقراطية من مأزقها. فقد "دالت دولة الأندلس في جو من التقوى"، كما ذكر جون روبرتسون [٤٥].

حتميّة التواصل الثقافي والقطيعة المعرفيّة

بعض ملامح "حداثة" فكر ابن رشد تبرز في دعوته الصريحة إلى قراءات متعددة للنص الديني: وهي، برأيه، ثلاث قراءات كلها شرعية، اعتبرها مستويات متراتبة هرميّة. ولا مجال للتوسُّع هنا في موازاتها مع البنية السياسية-المجتمعية – الثقافية حيث بين الجمهور المطيع طاعة تامة، وحتى عمياء (الخطابيين) لقرارات (تأويلات) سلطة الخلافة السياسية من جهة، ومستشاريها الفلاسفة (بحسب الصورة المثلى لعلاقة الخليفة يوسف الموحِّدي مع الفيلسوفين ابن طفيل وابن رشد) من جهة أخرى، ثمة مكان وسطي للفقهاء (الجدليين)، وهو موقع تابع، لا يحق لهم بمراجعة السلطة الأوتوقراطية الثيوقراطية بتأويلاتها، بل إن كلّ ما ينبغي عليهم فعله، هو تنفيذها وتفسيرها !

---

(٤٤) جمعة : م.س.؛ ص ١٣١.

(٤٥) م.س.؛ ص ٢٢٠.

هذه الصورة الإيديولوجية "للخلافة الفاضلة" التي أراد ابن رشد تسويقها، انهارت وسقطت.

ومع ذلك، فحتى داخل حقل العلماء الفلاسفة (البرهانيين) دعا ابن رشد إلى تعدُّد القراءات (ويسمّيها : التأويل، والتسمية قرآنية، ومقصودة)، وهو تعدُّدٌ مشروعٌ (مقبولٌ بالشرع)، مفتوح أفقياً، غير مقيّد سوى بأعراف اللغة العربية وقواعدها، أي "بعادة لسان العرب في التجوُّز".

هذه الحرية الفكرية التي منحها ابن رشد العلماءَ، حرمَها غيرَهم. فالقسمة "الطبقيّة" التراتبية للناس ليست، برأيه، مصطنعة أو مكتسبة وإجرائية، بل هي "طبعيّة" فطريّة (بيولوجية وراثية، برأي علماء النفس المحدثَين)؛ وهي - بمعناها الأخير- معطى رباني، أو "أمر إلهي" لا يُجادَل فيه !

لقد تفاقم لديه التوجُّس من الجمهور (الجماهير) "الجاهل" بعد تولي المنصور السلطة، أي في الفترة التي كانت فيها "ثلاثيّته" (فصل المقال، ومناهج الأدلة، وتهافت التهافت) الهجومية/الدفاعية.

وفكرة التواصل الحضاري على الرغم من الفروقات الثقافية والدينية واللغوية، أطلقها ابن رشد في إطار جو الضغوط الشديدة والتهم الخطيرة ضد المشتغلين "بعلوم الأوائل" "الدخيلة". فقام بفتوى دينية قائمة على تأويل موسّع للآية :[فاعتَبِروا يا أُولي الأبصار]؛ وقام بفتوى فلسفية قائمة على فكرة أن "ليس من صناعة علمية أو عملية يقدر أن يُنشئها واحد بعينه"[٤٦]؛ وتكون النتيجة الضرورية من هاتين الفتويين :"أنه يجب علينا أن نستعين، على ما نحن بسبيله، بما قاله من تَقدّمَنا في ذلك؛ وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا، أو غير مشارك في الملّة... وأعني بغير المشارك : مَنْ نظرَ في هذه الأشياء من القدماء قبل ملّة الاسلام"[٤٧]..."وأن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع"[٤٨].

---

(٤٦) فصل المقال؛ ص ٢٨.

(٤٧) م.س.؛ ص ٢٦.

(٤٨) م.س.؛ ص ٢٨.

تُظهر هذه الفتوى الدينية / الفلسفية شدّة الضغوط التي لم يعانِها بالمقابل، على سبيل المثال، قبل ثلاثة قرون ونصف القرن، في المشرق، الجاحظ والكندي !

إنّ أول من صرّح من بين المسلمين بضرورة الأخذ عن القدماء غير المسلمين هو **الجاحظ** الذي يقول في كتاب الحيوان:"نُقلتْ هذه الكتب (القديمة) من أمّة إلى أمّة...ومن لسان إلى لسان، حتى انتهت إلينا، وكنا آخر من ورثها ونظر فيها... وينبغي أن يكون سبيلنا لمن بعدنا كسبيل من كان قبلنا فينا. على أنّا وقد وجدْنا من العبرة أكثر مما وجدوا؛ كما أنّ مَن بعدنا يجد من العبرة أكثر مما وجدنا"(٤٩).

وفي الفترة الزمنية نفسها، وفي البيئة الثقافية نفسها، قال **الكندي** :"ينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة (لنا)... فإنّ ذلك إنّما اجتمع في الأعصار السالفة المتقدّمة، عصراً بعد عصر، إلى زماننا هذا. وغير ممكن أن يجتمع في زمن المرء الواحد، وإن اتّسعت مدّته،... ما اجتمع بمثل ذلك" (٥٠).

---

(٤٩) الجاحظ. كتاب الحيوان. تحقيق عبد السلام هارون. دار إحياء التراث العربي؛ بيروت؛ لات؛ ج١؛ ص٧٥ و ٨٦.

(٥٠) رسائل الكندي الفلسفية. تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة. دار الفكر العربي؛ القاهرة، ١٩٥٠؛ ج١.ص ١٠٢-١٠٣. راجع كتابنا بعنوان :"الكندي : مكانته عند مؤرِّخي الفلسفة العربية"؛ دار الجيل (بيروت) ١٩٨٥. وأطروحتَنا بعنوان :"الكندي :مفاهيمه الفلسفية من خلال مصطلحاته الأساسية" (لم تُنشر)؛ كلية الآداب والعلوم الانسانية؛ الجامعة اللبنانية؛ ١٩٩٢. ويبدو أن ملاحظتنا في هذا البحث المنشور عام ١٩٩٥ حول كون الكندي أوّل من واجه – من بين الفلاسفة المسلمين- مسألة ضرورة (وشرعية) أخذ العلوم عن غير المسلمين (الأقدمين)، لفتت انتباه محمد عابد الجابري حول هذا الموقف التأسيسي للكندي، قبل ابن رشد، فعرض في كتابه:"فصل المقال... أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل..."(نشرة مركز دراسات الوحدة العربية؛ بيروت، ١٩٩٧) نص الكندي (الذي أشرنا إليه) كاملاً (ص ص ٣٢-٣٣-٣٤) !

إلا أن الجاحظ والكندي لم يحتاجا إلى جهد تأويلي، كالذي قام به ابن رشد، من أجل استنباط فتوى دينية لدعم شرعية قولهما بضرورة الأخذ عن القدماء غير المسلمين !

لسنا على الحقيقة بإزاء بيئتين: مشرقية ومغربية فحسب (إشارة إلى رأي رينان بأن تقاليد التعصّب والعداء ضد الفلسفة هي راسخة في المغرب منذ ما قبل دخول الإسلام إليه!؟)، بل إزاء مرحلتين على طرفَي نقيض في التاريخ الثقافي العربي والإسلامي : فالمرحلة الأولى تمثّل صعود "الفلسفة" العربية مع الكندي (في المشرق)، والثانية سقوطها مع ابن رشد (في المغرب)، بعد سقوطها في المشرق. وما بين الاثنتين تكمن المرحلة الذهبية، والعالمية، في تاريخ الثقافة العربية. والسقوط لا يكون له طابع الانهيار الحضاري إلا من نقطة عالية، وعالية جداً، كابن رشد. لقد كان في زمانه أهمّ الفلاسفة الأحياء، وأهم العلماء عندما كان أرسطو لا يزال المثال الأعلى للعلم. إنّه خاتمة الفلسفة العربية والاسلامية التقليدية. هذه "الفلسفة" (بين مزدوجين) هي بمعناها التزامني العربي القديم، مجموع "العلوم الدخيلة" المترجَمة، وتعامُل المفكرين المسلمين بها بحسب موضوعات أصبحت تقليدية؛ أو "الحكمة"، وهي العبارة العربية التي قصد ابن رشد استعمالها لجعلها أصيلة لا دخيلة. أما الفلسفة بمعناها التزامني المعاصر والواسع (كما استعملها، على سبيل المثال، علي سامي النشّار في عنوان كتابه :"نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام"، أو كما يُقال عن "المناحي الفلسفية عند الجاحظ"، أو حتى عن "فلسفة ابن خلدون"، وصولاً إلى "الفلاسفة" العرب المعاصرين... فتلك ظلت من المرادفات الجزئية عند هذا الفقيه أو ذاك، أو هذا الأديب أو ذاك، أو حتى عند بعض الشعراء... من غير انقطاع.

ولكن الميزة الأساسية التي جعلت ابن رشد منعطفاً فكرياً حقيقياً، هي اقتحامه الواسع لمعاقل الفكر الأوروبي اللاتيني المسيحي حيث قدّم فيها مادة معرفية غزيرة لأعدائه ولمؤيديه على السواء. فابن رشد اللاتيني، أفيرويس (*Averroès*)، كان طبعةً مترجمة ناقصة خضعت "للموضَعة" لتستجيب لمتطلبات حضارة (أوروبية) متأهبة لانتفاضة (نهضة) ثقافية عامة وكبرى. إنّ الجلبة الكبرى التي أثارها "أفيرويس" في الغرب لم تُسمَع أصداؤها في الشرق (المغرب والمشرق) العربي والإسلامي على مدى قرون طويلة، و لم يُكترَث لأفاعيلها !

"مَغربية" ابن رشد

يشدّد الجابري على أن جدّة ابن رشد، الذي "يمثل قمة ما وصل إليه العقل العربي في ميدان الفلسفة"[٥١]، تكمن في أنه أحدث "قطيعة" تمثل حقيقة استقلال المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس استقلالاً تاماً (كذا) عن زميلتها في المشرق"[٥٢]. وأن "عقلانية ابن رشد الواقعية المنفتحة المستقبلية لا يمكن ربطها بشكل من الأشكال بالميتافيزيقيا الفيضية، كما هي عند الفارابي وابن سينا. إنما بالعكس من ذلك، تتويج لثورة ثقافية أحدثتها حركة ابن تومرت التحديدية"[٥٣].

لقد أشار علي أومليل، رداً على أطروحة الجابري، إلى أن "ليس ثمة قطيعة بين الفكر المشرقي والفكر المغربي... ولم ينقطع الخطاب الرشدي على أسلافه"، إذ لم تنشأ شروط موضوعية عامة كي تحصل تلك "القطيعة"[٥٤].

في كتابه "بنية العقل العربي" (١٩٨٦)، **عدّل الجابري جوانب من نظرته إلى هذه المسألة** التي كان قد طرحها في "ندوة ابن رشد" عام (١٩٧٨). فهذا التمايز مشرق/مغرب على المستوى الفكري، حافظ عليه في كتابه حيث أصبح هناك مشروع ثقافي مشرقي (عرفاني)،ومشروع ثقافي أندلسي، هو مشروع "إعادة تأسيس البيان (النص الديني على العموم) على البرهان"[٥٥]. وهذا ما جعله يقول صراحة بفكرة "توحيد الثقافة الفلسفية المغربية القائمة على "نقدية ابن حزم، وعقلانية ابن رشد، وأصولية الشاطبي، وتاريخية ابن خلدون"[٥٦].

---

(٥١) محمد عابد الجابري. بنية العقل العربي. ط.٢؛ مركز دراسات الوحدة العربية؛ بيروت ١٩٨٧؛ ص ٥٣٨.

(٥٢) الجابري. ندوة ابن رشد. ص ١٥٤.

(٥٣) ص.ن.

(٥٤) علي أومليل. ندوة ابن رشد. م.س.؛ ص ٢٦٤.

(٥٥) الجابري. بنية العقل العربي. ص ٥٥٨.

(٥٦) م.س.؛ ص ٥٥٢.

وبعدما كان ابن تومرت، عند الجابري، "مصدراً أساسياً من مصادر فكر ابن رشد"(٥٧)، وبخاصة منهجه القائم على مبدأ "الثالث المرفوع" (في ندوة ابن رشد، ١٩٧٨)، غاب أثر ابن تومرت غياباً تاماً عن كتابه "بنية العقل العربي" (١٩٨٦) ! فهو لم يذكر ابن تومرت مرة واحدة في كتاب عن بنية العقل العربي من ستمئة صفحة! وبخاصة في مجال كلامه المطوّل على ابن رشد ونشأته الفكرية!

وبعد أن كانت سلسلة المدرسة المغربية عند الجابري (في ندوة ١٩٧٨) هي التالية :

ابن حزم -ابن تومرت - ابن رشد.

أصبحت في كتابه "بنية العقل العربي"(عام ١٩٨٦) هي التالية :

ابن حزم-ابن رشد - الشاطبي-ابن خلدون !

كما يغيب عن هؤلاء المغاربة، عند الجابري، ابن طفيل (الاشراقي السينوي) وابن باجه!!

مهما يكن، فإنّ "مغربيّة" ابن رشد (بمعناها الثقافي-الاجتماعي، وحتى السياسي، لا بمعناها الجغرافي) لها أهمية ثابتة في نظرة الجابري. فمعنى مفهوم "القطيعة" لا يدل عنده على "الانقطاع" عن المعارف السابقة، ولا "النفي والإلغاء"، بل له معنى"طرح جديد للقضايا القديمة"(٥٨)؛ إذ "في الفلسفة ليس هناك جديد كل الجِدّة"! وليس له، على أي حال، معنى واحد في كل حقول المعرفة ولدى سائر المفكرين على حد سواء !

يثير طرح الجابري، بطريقة غير مباشرة، مسألة "ازدواجية حقيقة" متفرّعة، حول هويّة فلسفة ابن رشد بين القومية (العربية المغربية) والشريعة (الإسلامية). يزيد هذه الإشكالية تعقيداً كون ابن رشد تعرّض لـــ"تشذيب" حتى أصبح شخصية عالمية (خارج النطاق القومي العربي، والإسلامي) باسم "أفيرويس"، عن طريق الاختزال ! هذه الظاهرة هي ثقافية-اجتماعية، أو أنثروبولوجية انتشارية، شائعة : فأرسطو نفسه دخل الثقافة العربية بألبسة وشخصيات عديدة، وخضع لأحكام التكيّف التي تستجيب للحاجة الحقيقية إليه في الثقافة العربية. وأن قيمة ابن رشد في تاريخ الفلسفة العربية والعالمية تكمن في أنه استطاع أن يردّ

---

(٥٧) الجابري. ندوة تابن رشد. ص ١٥٥.

(٥٨) م.س.؛ ص ٢٨٠.

لأرسطو الكثير من وجوهه "الحقيقية"، وبخاصة في مجالات المنطق والعلوم الوضعية والنفسانية وما وراء الطبيعة، حيث أظهر فيها براعة تلخيص وشرح (تأويل) في غاية الدقة والنباهة. مع ذلك، أظهر في جوانب أخرى من فكر أرسطو، فهماً خاطئاً والتباساً بيّناً : ففهمه لكتابَي الشعر والخطابة لأرسطو كشف عنده مغالط وقصوراً، عندما فهم "التراجيديا" على أنها تعني شعر المديح، والكوميديا تعني الهجاء [٥٩] ! وذكر طه عبد الرحمن أن "قلق عبارة أرسطوطاليس" الذي اشتكى منه الخليفة أبو يعقوب يوسف، والذي حوّله ابن طفيل إلى مشروع شرح كتب أرسطو كلّف ابن رشد القيام به، إنما هو على الحقيقة، كما فهمه ابن رشد، إعادة ترجمة نصوص أرسطو، ليس من اليونانية التي لا يعرفها، بل من العربية الركيكة التي نقلها بها المترجم السرياني، إلى لغة عربية سليمة. وهذا هو معنى "التلخيص" الذي أجراه ابن رشد على بعض مؤلفات أرسطو، وأهمها تلخيص "كتاب المقولات"!

أما كلام الخليفة على "غموض أغراض" أرسطو، كما نقله ابن طفيل، فقد حوّله ابن رشد إلى مشروع "شرح" مقاصد أرسطو، أو "تفسيرها". وأن ابن رشد، بحسب طه عبد الرحمن، لم يستطع رفع كل القلق وكل الغموض؛ ويردّ طه عبد الرحمن التباسات ابن رشد وأخطاءه إلى أخطاء المترجمين ! والنتيجة، كما طرحها الباحث في ختام بحثه، أنه "كما بدأ أرسطو غريباً، أعاده ابن رشد غريباً". وهذا ما يفسر "غياب ابن رشد الفلسفي" عن المشرق والمغرب؛ لأن "هذا الرجل (ابن رشد) الملخِّص والمفسِّر عاش بين ظهرانينا - يقول عبد الرحمن - وكتب لغيرنا"[٦٠] ! (كذا).

وقد ردَّ الجابري على طه عبد الرحمن معتبراً أن "قلق العبارة" هذا، لا يرجع فقط إلى الترجمة أو اللغة، بل "يرجع في نظري إلى أعمق من ذلك، إلى كون ثوابت الفكر اليوناني تختلف عن ثوابت (كذا) الفكر الاسلامي"[٦١] !

---

(٥٩) دي بور. تاريخ الفلسفة في الإسلام. ترجمة محمد عبد الهادي أبي زيدة. لجنة التأليف والترجمة والنشر؛ القاهرة؛ ١٩٣٨؛ ص ٢٥٨.

(٦٠) ندوة ابن رشد؛ ص ٢٠٧.

(٦١) م.س.؛ ص ٢٥٢.

إنّ النقد المعاصر، متأثراً بمفهوم "الالتزام" الذي أسهمت في نشره الماركسية والوجودية السارترية، لا يني يولي "المشروع" السياسي (والأيديولوجي) للنظريات الفلسفية أهميةً أولية من حيث منشأه وغاياته وحلفاؤه وأعداؤه. وأن الجديد الذي قدّمته هذه القراءة السياسية "للمشروع" الفلسفي (والتي تعكس على الخصوص هموم عصرها، كما يتمثلها النقّاد بمستويات من الوضوح والغموض) هو أنها لا تظهر في الغالب، بصراحة، في كتابات الفلاسفة، ولا في وعيهم.

ما هو "مشروع" ابن رشد ؟

ما هي ملامحه العامة ؟

فمثلما كان الكندي مناسبة فضلى كشفت موقف المؤرخين، نقّاداً وفلاسفة، منْ أول عملية تثاقُف كبرى عرفتها الثقافة العربية، بين الإسلام وفلسفة اليونان وعلومهم "الدخيلة"، وكانت شظيّتها الكبرى نشأةُ الفلسفة العربية الاسلامية، كذلك يُعتبر اليوم الموقف من الإشكالية المركزية التي طرحها ابن رشد، مباشرة وصراحة، حول علاقة الحكمة الدخيلة بالشريعة الأصيلة، المناسبةَ الحاسمة للفكر الفلسفي العربي والإسلامي المعاصر لتحديد موقفه من عملية التثاقف الكبرى الثانية بين الثقافة العربية الخارجة من عصور طويلة من الانعزال (الانحطاط)، والثقافة الغربية الأوروبية المعاصرة؛ تلك المثاقفة "الدرامية" التي تُعرف تحت أسماء عديدة، مثل :"النهضة العربية الحديثة"، أو "صدمة الحداثة"، أو "الغزو الثقافي الغربي" الذي شكّل الاستشراق أحد ميادين عراكه الثقافي.

إنّ ابن رشد ليس موضوعاً تاريخياً محايداً. إنه أحد حلبات الصراع داخل الثقافة العربية المعاصرة؛ هو أحد عناصر ديناميتها، ومن أكثرها حداثة. والمعركة حوله هي، بإحدى دلالاتها، رغبة في إعادة محاكمته ضمن شروط لم تتسنَّ له آنذاك في أن يدافع عن نفسه فيها، ولا في أن يكون له محامون. إن هذا "الاستئناف" اليوم هو رفض لفراغ المرحلة اللاحقة، رفض "لنكبته" ولواحقها، واستدراك متأخر (عمره قرون !) تستحثُّه إرهاصات لتراجعات ونحن قادمة !

---

(٦٢) الجابري. بنية العقل العربي؛ ص ٥٢٩.

إنّ "مشروع" ابن رشد - الذي طرحه في "ثلاثيته" خلال ثلاث أو أربع سنوات (والتي لم يعرف الغرب منها سوى "تهافت التهافت" فحسب، من غير "فصل المقال" ومناهج الأدلة !) - ليس مشروعاً مستقبلياً، بل هو مشروع ماضِوي قريب، وقريب جداً، يعود نموذجه إلى مرحلة حكم الخليفة الموحّدي الثاني أبي يعقوب يوسف.

فباستثناء الموقفين التقليديين والمتعارضين من ابن رشد :

١- ابن رشد الفيلسوف "العلماني" الذي يفصل الدين عن الدولة، بفصله رجال الدين الفقهاء والمتكلمين (الجدليين) عن مركز القرار في الدولة، ويجعلهم تابعين (موظفين) للسلطة، إداريين، ينفذون قراراتها من غير كيف ولماذا !

٢- وابن رشد الفقيه الذي يجعل العقل، وعلوم الفلسفة، في خدمة الدفاع عن الشرع عن طريق التأويل، ويجعل الفقهاء جزءاً أساسياً من جهاز السلطة السياسية، ثمة مواقف "تَمَوضع" ابن رشد ضمن إطار اجتماعي-ثقافي أوسع.

فالجابري رأى- في منتصف الثمانينات، في إطار "حرب الخليج" الأولى، وفي مناخ دلالات حرب لبنان المستمرة حينذاك منذ إحدى عشرة سنة المعبّرة عن تعدُّدية مذهبية وعنصرية متنافرة، بمقابل "صفاء" بنية المغرب العرقية والدينية ! - أن مشروع ابن رشد يعكس هذا "الصفاء" العقلاني، ويندرج في ما أسماه "بالمشروع الثقافي الأندلسي" وهو "مشروع إعادة تأسيس البيان على البرهان". والبيان يعني، عند الجابري، مجموع العلوم الأصيلة التي نشأت في عصر التدوين، وهي النحو العربي والفقه الاسلامي وعلم الكلام وعلم البلاغة. والبرهان عنده هو منهج ونظام معرفي غير خاضع لأية مرجعية، وله رؤيته الخاصة للعالم، وإقصاءٌ للعرفان اقصاءً تاماً ! هذه "الثورة" الابستمولوجية المعرفية المغربيّة، التي قمعتها "نفس السلطات.... وكرَّست عملية التلفيق التي ما زال مفعولها قائماً إلى اليوم"[٦٣]، تتمثل "بنقدية ابن حزم وعقلانية ابن رشد وأصولية الشاطبي وتاريخية ابن خلدون"[٦٤]، وهي كلها نزوعات عقلية، تؤسس عند الجابري، "بنية العقل العربي"!

---

(٦٣) م.س.؛ ص ٥٥٩.

(٦٤) م.س.؛ ص ٥٥٢.

لا يتنبّه بعض الباحثين المعاصرين هنا إلى جملة وقائع :

فعندما يجعلون "مشروع" ابن رشد قائماً على "الطمع في أن تصبح الفلسفة هي الدعامة التي تقوم عليها الدولة"(٦٥)، بعدما تراجع الموحّدون عن مذهب ابن تومرت (وهذا رأي زينب الخضيري التي تعيد به رأي محمد زنيبر، ولكن مع بعض التعديلات !)، يضربون صفحاً عن ابن رشد الفقيه والحاكم وقاضي القضاة، وعن أن سلطته كان يستمدّها من هذا الموقع لا من الفلسفة !

وقولهم بأن مشروع نظام المدارس الذي شرع الخليفة الموحّدي الأول "عبد المؤمن في تحقيق ذلك، مستعيناً بمن ؟ بالفلاسفة ! ولقد استعان بابن رشد لتحقيق ذلك في مراكش"(٦٦) (زينب الخضيري أيضاً)، ينسون أن ابن رشد الشاب، الذي استعان به الخليفة عبد المؤمن لهذه المهمة، (وكان له من العمر سبعة وعشرون عاماً!)، هو ابن رشد الفقيه، لا ابن رشد الفيلسوف؛ إذ أن ابن رشد الفيلسوف (الشارح) لم يبدأ مهمته الفلسفية إلا بطلب من الخليفة الموحّدي الثاني، وبتوسُّط ابن طفيل (وهل كان بحاجة إلى "وساطة" لمقابلة الخليفة ؟ وليتعرّف عليه هذا الخليفة ؟ وهو الذي قام - كما تقول الروايات- بتنظيم مدارس الموحّدين ؟ فكيف أصبح فجأة غريباً عند خليفةِ (خلَفِ) عبد المؤمن ؟ أليس ثمة مغزى لهذه الرواية، غير المتماسكة، لجعل ابن رشد يعاصر الدولة الموحّدية منذ نشأتها، وعلى مدى ثلاثة خلفاء، بعدما عاصر قبلذاك دولة المرابطين؛ وكان -على صغر سنّه- أحد وجهائها، هو وعائلته"؟!). وذكر عبد الواحد المراكشي (كان في الثالثة عشرة من عمره عند وفاة ابن رشد) أن ابن رشد لم يتوسع في دراسة الفلسفة (الأرسطية) إلا استجابةً لطلب الخليفة الثاني أبي يوسف يعقوب(٦٧).

---

(٦٥) زينب محمود الخضيري. الفيلسوف ابن رشد مفكراً عربياً...؛ م.س. ص ١٩٩.

(٦٦) م.س.؛ ص.ن.

(٦٧) م.س.، ص ٢٤٢.

وقول الباحثة (زينب الخضيريّ) أيضاً بأن "الفلسفة أصبحت هي الأداة التي يمكن استغلالها لتغيير بنية المجتمع"[٦٨] يتّسم بمبالغة حول دور الفلسفة التي كانت محصورة في نخبة قليلة العدد، وأن "وظيفتها" الأساسية في السلطة لم تكن "وظيفة فلسفية" محض على أيٍّ حال !....

استدعاء الماضي

إنّ استدعاء ابن رشد في هذه المرحلة له مسوغاته التي لا تُخفي ملامحها ومخاوفها. "فالاستنجاد" به في معركة جُعِل هو ملهمَها لا يُخفي مخاطر التباس كبير، على الرغم من صفاء النوايا والأهداف. إنّ قول مراد وهبه إن "مفارقة ابن رشد تكمن في أنّه كان ممهداً للتنوير في أوروبا، في حين أن التنوير غائب اليوم عن العالم العربي، لأن ابن رشد ما زال غائباً"! هو رهانٌ مبالغ فيه على قدرة الفلسفة "القديمة" على التغيير التاريخيّ المعاصر والمستقبلي ! والاغضاء عن أن علاقة التغيير بالفلسفة ليست علاقة تابع، بل هي علاقة جدلية فائقة التعقيد، وفائقة الشمولية.

وفي هذا الإطار نفسه تقع أيضاً مراهنة عاطف العراقي التي لم تعرف أن تضع حدوداً ومعايير لحماسها :"ينبغي أن نضع نصب أعيننا أن أوروبا قد تقدّمت في الماضي لأنها أخذت بفكر ابن رشد، في حين تأخر العرب فكرياً لأنهم أخذوا بآراء الغزالي اللاعقلانية" (كذا)[٦٩] !! ليس هذا الموقف، على تبسيطٍ إلى حد مجافاة الوقائع، سوى تمادٍ في الانجرار باتجاه مقولة إعادة صياغة الماضي والاستنجاد به؛ أي الانجرار إلى المعركة التي رسم حدودها وساحها ونوعية سلاحها "الخصوم" أنفسهم. إنه محاولة بعث "سلفية فلسفية"، أو محاولة إحياء فلسفة ابن رشد القديمة، بقراءة قديمة !

إنّ "عقلانية" ابن رشد (التي ينبغي وضعها بين مزدوجين) ليست العقلانية المجرّدة إلا بقدر ما كان القدماء وبعض مناصريهم المحدثين، يرون المنطق القياسي الأرسطي نموذجها الأعلى والأوحد. وثمة من يعتقد، في عصرنا، أن هذا "المذهب العقلي المعتدل" الذي "أرسطو

---

(٦٨) م.س.، ص ٤٥٤.

(٦٩) م.س.، ص ٤٣٧.

هو زعيمه الأول... وأن الفلاسفة الإسلاميين، وبخاصة ابن سينا وابن رشد، قد أسهموا فيه باللسان العربي المبين" [٧٠] يمكن أن يكون أساساً لانبعاث فلسفة عربية معاصرة ! هذا الموقف ليوسف كرم ينطلق من فكرة "أن الحق مكنون في هذا القديم الذي نبعثه"! يقول ناصيف نصار إن يوسف كرم "يبدأ حيث انتهى ابن رشد الشارح" [٧١] ! أي قبل ثمانية قرون!.

إنّ العقل ليس حكراً على "العقلانيين" (أو من يزعمون أن هذه الصفة هي صفتهم هم وحدهم بامتياز!). فتقابُل العقل والنقل، كما أشاعته الفلسفة العربية الوسيطة، لا يعني أن النقل لا عقل له ! تقابلٌ أسهم السجع اللغوي في إبرازه وفي ترسيخه كشعار ! وكما يقول باشلار :"عقلانيين! ينبغي أن نبذل جهوداً مضنية لكي نصبح عقلانيين".

يدعو عادل ضاهر إلى مفهوم أشمل للعقل يتضمّن "وظيفة معيارية-جوهرية، طالما أقصاها عنه "العقلانيون"، فجعلوا العقل مختصاً بالوسائل والمناهج والتقنيات، دون الأهداف والغايات، وبخاصة القيم. "فالعقلاني – يقول ضاهر- هو الذي يتحرّر من المذهبية الضيقة؛ هو الذي ينظر إلى معتقداته على أنها قابلة للمراجعة والمحاكمة، وحتى للدحض، من حيث المبدأ" [٧٢].

فهل كان ابن رشد على هذا القدر من "العقلانية" ؟

الجابري يتكلم على "أكسيومية" عند ابن رشد، أي بديهيات سابقة للعقل، ومؤسِّسة له، كالتي تؤسّس للرياضيات. فهو (ابن رشد) لم يمر بأزمة شك كالتي مرّ بها الغزالي. وظلّ الفقيه حاضراً فيه طيلة عمره من غير أدنى اهتزاز. ولم يرَ ما يوجب الكلام على "واجب الوجود" كما فعل ابن سينا؛ لا بل هاجم هذه النظرية، مفضّلاً عليها السببيّة الأرسطية التي تؤسس عنده الفيزياء على الميتافيزياء، والعلل على "العلة الأولى". وليس لابن رشد "منقذ من الضلال" لأنه، لفرط ثقته في العقل (عقله)، لم يخامره مرةً شك في أنّه ضلّ ! وليس له "اعترافات" مشفوعة بتوبة حارة، كما عند أغوسطينوس...

---

(٧٠) يوسف كرم. ذكرها ناصيف نصار؛ طريق الاستقلال الفلسفي؛ دار الطليعة؛ بيروت؛ ١٩٧٥؛ ص ٢١-٢٢.

(٧١) م.س.؛ ص ٢١.

(٧٢) عادل ضاهر. جريدة الحياة؛ لندن؛ ١٩٩٤/١/٣٠.

آمن بأن للشرع طرقاً ثلاثاً. بينما ليس للعقل، والفلسفة العقلية، سوى طريق واحد! إنّ وحدة العقل عنده هي أساس النزعة الانسانية التي وُصف بها هذا العقل فالعقل الفعّال، عنده، ليس سوى عقل الجنس البشري. بهذا التأويل للعقل الفعّال الإرسطي بدأ أكثر الفلاسفة "القدماء" قرباً من العلوم الانسانية المعاصرة، وبخاصة النفسيَّة منها) !

وعندما يقول بأن "المذاهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يُكفِّر بعضها أو لا يكفِّر"، فهل هذا اعتراف "بالآخر" المختلف؟ -كلا ! فطبيعة البنية السياسية القائمة في زمانه، وتلك التي دعا إليها، لا تستطيع أن تقبل هذه "الحرية" ! فهو يتّهم الفلاسفة "الدهريين" بمغالطهم (تماماً، كما فعل الغزالي). ويحلّ، هكذا، بالتالي سفك دمهم (جزاء الكافر الاعدام). هذا السفك الذي، كما قيل، لم يتخذ (ابن رشد) قراراً به البتة، طيلة تولّيه القضاء !

ومع ذلك، فهذا الأرستقراطي الذي يخاف من الجمهور (الجماهير)، يتفق والعديد من قواعد الليبرالية المعاصرة. إلا أنه يُبقي قواعد فكره السياسي الأوتوقراطي خارج أيّ شك! أي صورة "المستبد العادل"، الذي يتّسم "عدله" بالتسامح مع الفلاسفة، ولجم أعداء الفلسفة (من فقهاء وغيرهم)، وإقصائهم عن السلطة وعن الجمهور. فهو يتمسك، بتقليدية ليس فيها أية جدّة، بمقولة "الاستبداد الشرقي" الذي استعاض به الحاكم، لدعم شرعيته الأسروية القبلية المزركشة بلباس رسمي إيديولوجي ثيوقراطي مذهبي، عن فتاوى الفقهاء أعداء الفلسفة بفتاوى فقهاء - فلاسفة !

هل هذه خطوة متقدّمة، في إطار تلك المرحلة الثيوقراطية التاريخية القروسطية، في المجتمعات الإسلامية والمسيحية على حدّ سواء ؟

نعم ! إلاّ أنّه ينبغي، مع ذلك، الاحتراز من المبالغة في نموذجيتها، وفي إمكان نقل هذه النموذجية، عبر الأزمنة، إلى شروط راهنة مخالفة، وبتفاؤل عارم.

العقلانية وسقف العقل

وحتى صورة الفلسفة التقليدية التي تجعل للعلم (أي علوم الفلسفة) أسبقيةً على العمل (أي التغيير، بمعناه الحديث)، هي عند ابن رشد أقصى ما يُطلَب، وأعزّ ما يُطلَب ! الأمر الذي يجعله بعيداً جداً عن صورة "المناضل الملتزم" (المعاصر)، خارج الدولة وضدها.

إنّ صعوبة مماشاة ابن رشد، اليوم، في إحياء مشروعه القديم، هي. التي جعلت النقّاد المعاصرين، الليبراليين واليساريين على السواء، يُبرزون منهجيته (أي الوسيلة) على حساب مشروعه (أي الأهداف). ومنهجيته هي، كما وُصفت، "العقلانية" أو "النظر بالعقل" المبني على "القياس العقلي"(٧٣) (مع تشديده على مصطلح:"النظر"، القرآني، ولكن بمضمون أرسطي هو من بنات تأويلاته البارعة و"البعيدة"!). ولكن ليس للعقلانية، عند مناصريها، معنى موضوعي و"عقلاني". فهي لا تعني "التعقل، أو العقلَنة (*rationalisation*)، ولا "التعقُّلية" (*rationalité*) التي تستند إليها الروح العلمية في العلوم الوضعية : الاختبارية والرياضية والانسانية. وإن كان حظها في المجالين الأولين من هذه العلوم هو أوفر وأكثر نجاحاً معاً مما هي عليه في الثالث. "فالعقلانية" (*rationalisme*)، أكثر من منهجية محايدة، هي إيديولوجيا مبالِغة بقدرة العقل على كل معرفة (٧٤)؛ ومناوئة أيضاً لأصحاب المنهجيات اللاهوتية والصوفية (وهذا كان معناها القديم تحت اسم :"العقل"، المقابل "للنقل"، والمهيمِن على تأويله (تأويله النقلَ؛ والذي لم يتخلَّ عنه ابن رشد قط)! وهذا العقل هو واحد. كذلك موضوعه وحقيقته؛ وبخاصة إذا كان موضوعه الانسانيات! هذه العقلانية هي جبهة، وموقف يتجاوز الأبستمولوجيا، وثورة مبالِغة بوعودها البرّاقة من غير أن يخامرها أدنى شك في صلاح أدوات عملها، وفي فاعلية "سلاحها"!

إنّ "العقلانية النقدية المنفتحة" (٧٥) التي يدعو إليها ناصيف نصّار، ترى أن النزعات "اللاعقلانية" (وهذه صفة- تحوَّلت إلى إسميَّة- لا يمكن تفريغها من دلالتها القدحيّة والاتهامية!) يمكن أن تتلبَّس لباس الإيديولوجيا، مع تزوير عمل العقل الحقيقي (٧٦) ! إلا أن هذه النزعة إلى "الأدلجة" يقع فيها، أيضاً وخصوصاً، "العقلانيون"!

---

(٧٣) فصل المقال. ص ٢١-٢٢-٢٤.

(٧٤) راجع:أنطوان سيف. مجلة أوراق جامعية. (تصدر عن رابطة الأساتذة في الجامعة اللبنانية- بيروت) السنة الثانية؛ العدد ٥؛ خريف ١٩٩٣؛ ص ٢٢. دراسة بعنوان :"الثقافة العربية : وعي الذات وصدمة الآخر".

(٧٥) ناصيف نصّار. مطارحات للعقل الملتزم. دار الطليعة؛ بيروت؛ ١٩٨٦؛ ص ٨.

(٧٦)ناصيف نصّار. مقال بعنوان:"مشكلة الحدود بين العقل والايديولوجيا".جريدة الحياة ١٩٩٣/٦/١٧.

أتكون من باب المصادفة، أم من باب الولوج إلى روح العصر العربي الحديث الراهن، تسمية "العقلانية النقدية المنفتحة" عند ناصيف نصّار هي نفسها التي أطلقها محمد عابد الجابري وفي السنة نفسها (١٩٨٦) لوصف منهجية ابن رشد وميزته [٧٧]؟! وكان قد أسماها سابقاً :"العقلانية الواقعية المتفتحة المستقبلية"[٧٨].

إنّ ابن رشد بصيغته العربية الإسلامية، و"أفيرويس" بصيغته اللاتينية، تجاوز صورة الفيلسوف القديم الذي كان يُمتدَح بأنه "واحد عصره في معرفة العلوم القديمة بأسرها" [٧٩]، كما وُصف الكندي في "فهرست" ابن النديم. فإن استعادته اليوم (إلى المؤتمرات والندوات والكتب والمجلات) تخضع "لموضَعة" وهموم معاصرة، في الشرق والغرب :"فلقاءات ابن رشد، أو التفكير بضفّتَي حوض المتوسط"، التي عُقدت في مرسيليا (فرنسا) في ١١ و ١٢ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٤، هي جلسات حوار أوروبي- عربي حول مائدة المتوسط (متوسط فرنان بروديل ذاته!)؛ وجسرُه : ابن رشد ! فالضفتان الأوروبية والأفريقية (والآسيوية) اللتان كان المغاربة والأندلسيون يسمّونهما "بالعدوتين" (بالدال الساكنة)، ترميان إلى تأسيس حدث تاريخي عالمي معاصر، على تراث ابن رشد ! مع الإشارة إلى الملاحظة المعبّرة عند منظّمي هذه اللقاءات، بأن "التفكير بالمتوسط يختلف بين المغرب ولبنان، مثلاً"[٨٠].

إنّ الإسهام المعاصر في تقدُّم مفهوم "التعقُّلية" (وهو مفهوم أساس وضروري في مختلف الحقول والظروف والأوقات) لم يأتِ عن طريق الفلسفة (بحسب مفهومها المعروف)، ولا عن طريق الإيديولوجيا، والاستغلال الإيديولوجي... للعقل نفسه [٨١]، بل عن طريق سوسيولوجيا المعرفة، وبخاصة الأنثروبولوجيا. ليس ثمة "تعقُّلية" واحدة، ولا ثمة "عقليّة" واحدة متسامية على تاريخية البنية الثقافية-الاجتماعية التي تحويها ! ليس ثمة ديانات فحسب، بل ثمة أيضاً فلسفات ومذاهب وعقلانيات بصيغة الجمع، وليس كما اعتقد ابن رشد.

---

(٧٧) الجابري. بنية العقل العربي. ص ٥٥٢-٥٧٢.

(٧٨) الجابري. ندوة ابن رشد. ص ١٥٤.

(٧٩) ابن النديم. الفهرست، تحقيق رضا - تجدُّد؛ طهران؛ ١٩٧١؛ لان؛ ص ٣١٥.

لا يكفي العقل القياسي في مقاربة شرعية التعدُّد الفلسفي. فالسيميائية والرمزية والخيال والأسطورة لا تنفكّ عن صنع هذا الوعي. لذا فإنّ تحليل ابن رشد قد استنفد الكثير من مهمته، ولا بد من تجاوزه إلى "الحفر" في فكر ابن رشد، وفي تأويل، ليس ما قاله فحسب، بل ما سكت عنه، وما استبطنه، وما أخفاه، وما استنكف عن تأويله. من هذه الزاوية لا يزال ابن رشد من أغنى القدماء حداثة، لأنه من أكثرهم قابلية لتعدّد القراءات. وأكثرهم انخراطاً في قيم هذه المرحلة التاريخية، مرحلتنا. إن استحضار عصر "تنوير" من الأزمنة الفلسفية الغابرة الهامَّة لا طائل تحته. فمضمون فكر ابن رشد تتصدّره قيمته التاريخية. أما قيمته المعاصرة فهي في كونه رمزاً لمواجهة ما زالت معادلتها حاضرة.

لا يُعرَف، على وجه الدقة، إن كان ابن رشد انخدع فعلاً باعتقاده أن كتابه الصغير (الذي لم يُترجَم) قد فَصَل فعلاً المقال حول علاقة الحكمة بالشريعة، وأنه رسم "نهاية تاريخ" تلك المسألة الشائكة ؟ النقاد المتنورون يميلون إلى التخفيف من غلّو هذا الرهان وأوهام صاحبه، بقولهم إنه رفع النقاش حول هذه المسألة إلى مستوى أعلى ! إلا أن الأهم هنا هو فتح المعركة وليس نتائجها. فابن رشد كسر الحظر الذي فُرِض بألا تكون الشريعة مجال مقارنة مع سواها (الفلسفة). ويمهِّد هذا الكسر - إذا ما توفرت له شروط موضوعية ملائمة، كتلك التي حصلت في الغرب على مدى تاريخي طويل-لإمكانية نشوء علم الأديان المقارن، كنتيجة لاحقة وضرورية.

لا يمكن الرهان على بعث ابن رشد كمضمون فكري، بل كنموذج وأسلوب مواجهة. والأسلوب هو أكثر من مجرَّد منهجية تُغري الباحثين الأكاديميين.

---

(٨٠) تييري فابر مدير الاعلام في "معهد العالم العربي" (باريس)، منظِّم هذه اللقاءات. جريدة الحياة. لندن ١٩٩٤/١١/١٨ .راجع اسهامات الجابري وأركون في هذا الحوار "المتوسطي" حول ابن رشد.

(٨١) ناصيف نصّار. جريدة الحياة؛ لندن؛ ١٩٩١/٦/١.

لهذا البُعد يقول محمد أركوَن "بالحاجة الماسَّة لإدراك معنى القطيعة المعرفية"(٨٢) ما بين الماضي والحاضر، في الفلسفة والفكر الديني وسواهما :"يجب على المؤرخين أن يؤرّخوا للنسيان في الفكر الإسلامي، كظاهرة مستمرة ومتفاقمة منذ وفاة ابن رشد"(٨٣). هذا القول ورد في كتابه:"من "فيصل التفرقة" إلى "فصل المقال"..."* (وهذا عنوانه الصغير)، "أين هو الفكر الإسلامي المعاصر"؟ (وهذا هو عنوانه الكبير). فبين "فيصل" الغزالي الذي هدف إلى التفرقة بين الاسلام والزندقة من منظور معادٍ لكل ما هو خارج النظرة الإسلامية التقليدية، و "فصل" ابن رشد الذي يبحث في تعايش الحكمة والشريعة، يقع الفكر الإسلامي في إطار "مناظرة" بدل الفتنة. وقد كان التقليد الفلسفي، وما زال، يضع الرجلين في مواجهة "فلسفية" بين "التهافتين".

يقول محمد أركون :"لم أزل منذ ما يزيد على ثلاثين سنة أدعو إلى إحياء الموقف الفكري الديناميكي لهؤلاء المفكرين القدماء (الغزالي وابن رشد خصوصاً)؛ وألحّ في الوقت نفسه على ضرورة التخلّي عن مبادئهم ومقدماتهم ومناهجهم وإشكالياتهم ونظرتهم إلى العالم والتاريخ والمجتمع والإنسان، لأن ذلك كله داخل في الفضاء المعرفي الخاص بالقرون الوسطى عند المسلمين، كما عند المسيحيين واليهود وسائر الثقافات المعروفة في العالم... أريد مواصلة هذا النوع من الاجتهاد (الذي قام به كل من الرجلين). لأن السؤال لم يزل قائماً لدى المفكر والباحث (المعاصر) في ما بين الحكمة (أقول اليوم : الفكر العلمي) والشريعة (أقول اليوم : الظاهرة الدينية) من الاتصال (أضيف اليوم : والتفرقة والانفصال)(٨٤).

---

(٨٢) محمد أركون. أين هو الفكر الاسلامي المعاصر ؟ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال. دار الساقي؛ لندن؛ ص IV.

(٨٣) م.س.، ص II.

* كتاب الغزالي :"فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة"؛ وكتاب ابن رشد :"فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال...".

(٨٤) م.س.؛ ص.

ليس ثمة ضرورة للتوسع بالإيضاح بأن "القطيعة المعرفية" (بمعناها الباشلاري الذي يستعمله أركون والجابري وسواهما...) لا تعني الانفصال التاريخي عن الماضي الفكري، فهذه استحالة معرفية، بل هي منعطف تاريخي يجعل ما قبله أقلّ سطوةً وسلطةً مما كان عليه سابقاً. إنها إكمال بالإلغاء، يمكن للفكر الجدلي أن يدرك سيرورتها بشكل أعمق. وإن "سلطة" ابن رشد الفكرية امتُحنت خارج البيئة العربية الاسلامية، في أوروبا، واستطاعت أن تشكّل منعطفاً في مسيرتها الحضارية جعلت تفاعلاته (أو ما جاء بعده) العلمية والعلمانية تتجاوزه وتحوّله إلى ذكرى تاريخية، ولكنها ساطعة.

واليوم، يتمّ تمثُّل ابن رشد في وعي عربي وإسلامي منهَك ومُثقَل بخيبات؛ وفي إطار وقائع ملتبسة زادت من حدة مأساويتها عصورٌ عربية طويلة من التراجع. فالصمت المعرفي العربي والإسلامي الطويل الذي أعقب "النكبة"(نكبة ابن رشد) أرسى وهْم قرب الحلقة المعرفية الرشدية من الحاضر. فابن رشد ليس منصّة إقلاع نهضوية جاهزة وصالحة كما يتوهّم البعض [٨٥]. إنّ الهوّة السحيقة، الزمنية والثقافية، التي تفصلنا عنه لا يمكن ردمها به، بل ربما على حسابه ! لقد كان ذا نزعة فكرية أكثر عقلية من مفكري زمانه، وكان أجرأ مزاولةً وإقداماً على مغامرات عقلية (فكريّة)، إلا أنها محسوبة النتائج سلفاً. هذه الموضَعة لابن رشد تلجم الحماس المفرط الذي يبديه المتواجهون حوله.

لقد قال رينان منذ قرن ونصف القرن، بما يشبه التنبُّؤ الحدسي الصادق، عن الوقوف العربي المستمر :"إنّ القدر قد جرى بأن يكون ابن رشد ذريعة لانطلاق أشد الأحقاد اختلافاً، وأشد ضروب الصراع العقلي عنفاً؛ كما جرى أن يكون اسمه علماً يخفق على تلك

---

(٨٥) تعزيزاً لهذا الرأي، راجع مقال المؤرِّخ الدكتور وجيه كوثراني، بعنوان :"الجابري و "وصفة" العقلانية الجاهزة من عند ابن رشد"، المنشور في جريدة "السفير"؛ بيروت؛ ١٩٩٧/١٢/٢٠؛ وفي كتابه :"الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين الطويل (دراسات في البحث والبحث التاريخي)". دار الطليعة ؛ بيروت ؛ ٢٠٠٠؛ ص ١٩٩ .

ونحن نعيد نشره في أعقاب هذا البحث.

الآراء التي لم يفكر فيها مطلقاً على وجه التأكيد"[٨٦]. وثمة من مفكّرينا المعاصرين من عقّب، على هذا القول، عام ١٩٧٨ بقوله :"إن زمان الأحقاد قد اختفى (كذا)، ومن العدل... أن نعيد النظر في قضية ابن رشد في جو من الإنصاف والحيدة" [٨٧] !

إنّ الأوهام حول مواصفات "هذا الزمان"، زماننا، لا تحمي ابن رشد من محاكمة ثانية تفجّر، ليس الأحقاد التراثية [٨٨] الماضية (لأن موضوعها ينتسب إلى الماضي)، بل الأحقاد الحاضرة المحتقنة التي لا تقول الفلسفة الكثير عما تختزنه من انفجارات مستقبلية، ولا عن وجهاتها المرتقبة.

إلا أن أغلب الذين أصروا على تبيان أهمّية "القطيعة المعرفية" في المعارف والفلسفة العربية والإسلامية، وأصروا على التأكيد على معناها الدقيق (أي : لا انفصال بل استكمال وتجاوز)، لم يفعلوا ما يُذكَر من أجل تطبيق هذه الإيضاحات والقواعد في مقارباتهم. فعلى الرغم من تنبيهاتهم المستفيضة، لم ينوا يثابرون على "استحضار" القدماء، و "إحيائهم" والإحاطة بتفاصيل شغَلَتْهم عن التعمُّق في ما يجري في عالمنا اليوم من بروز سلطات معرفية جديدة يمكن الوصول إليها، أو اللحاق بها، بطرق أقصر من تلك التي يتشبّثون بمنعرجاتها الماضية "الأصيلة". إنّ هذه الفلسفة "الجديدة" التي اختارت الإرشاد، ومزاحمة إرشاد غيرها، وادّعت احتكار "التنوير"، لم تُرد أن تعي أنّ "واحديّة" طريقها التي تبغي فرْضها، لا يجعلها تستفرد، بالضرورة، بساحة السلطة المعرفية والسياسية في المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة !

---

(٨٦) ذكرها أحمد فؤاد كامل. ندوة ابن رشد. ص ٢٣٩.

(٨٧) أحمد فؤاد كامل. ندوة ابن رشد. ص ٢٣٩-٢٤٠.

(٨٨) آلان دو ليبيرا (*Alain de Libéra*). "لقاءات ابن رشد، أو التفكير على ضفّتي المتوسط". مرسيليا (فرنسا)؛ حديث لجريدة الحياة؛ لندن؛ ١٩٩٤/١٢/١١. يقول دو ليبيرا :"ابن رشد هو علامة جميع التناقضات في العصور الوسطى، حتى إنه بطريقة معيّنة رمز لها...".

وأخيراً، إذا ما تمثّلنا "اعتبار" انجازات العلوم الانسانية المعاصرة، غير المعتَبرة "دخيلة" حتى الآن (لأنها ربما لم تُفهَم بالعمق بعد !) التي نأت عن الفلسفة "القديمة" وأسست لها سلطات عديدة حازت بأغلبيتها على شرعية معرفية، يمكننا أن نميل إلى القول بأن ابن رشد لم يرَ إلى علاقة الشريعة بالحكمة (تلك "الحكمة") كمشروع مستقبلي مستقل عن تاريخية موقعه: فهما متفقتان ومتحالفتان، على أكمل وفاق وتحالف، بحسب نموذج حيّ اختبره هو شخصياً : إنّه نموذج اتّفاقه، في سدّة الحكم، مع الخليفة الموحّدي يوسف بن عبد المؤمن. هذا التحالف الذي بدأ ينغّصه الفقهاء المعادون للفلسفة "الدخيلة" على سلطتهم، ومن قِبَل فلاسفة صغار أيضاً قبلوا منازلتهم العلنية من غير أن يتنبّهوا، أو يكترثوا، لهذا الضرر الكبير الناجم، برأيه، عن الإستدراج لهذه المنازعة التي لا موجب لها ! على الأقل، بذاك الشكل الذي كانت قد اندلعت فيه ! وهذا ما جعل نفسه "في غاية الحزن والتألم"[٨٩].

هذا النموذج هو أيضاً عند ابن رشد كالتوفيق الذي حققه في شخصه، بتوازن تام من غير تناقض أو ازدواجية، بين الفقيه والفيلسوف.

هذان الوفاقان : الوفاق بين الخليفة والفيلسوف، والوفاق بين الفقيه والفيلسوف، يُبرزان أوّلية "وظيفة" الفيلسوف المشتركة بين مختلف ميادين السلطة (في تلك العصور الثيوقراطية)، وميل ابن رشد إلى هذه الوظيفة بامتياز.

---

(٨٩) فصل المقال... ص ٢٨.

كلمــة الافتــاح*

دُفن ابن رشد في مراكش. وبعد ثلاثة أشهر نُقل رفاته إلى مقبرة أجداده في قرطبة. وشهد الشيخ الصوفي محي الدين بن عربي الحدث، وكان في الثالثة والثلاثين من عمره، فقال:"... ولمّا جُعل التابوت الذي فيه جسده على الدابّة.جُعلت تواليفه تعادله من الجانب الآخر".

ولكنّ المشهد كان بالفعل أكثر مأساوية. لم يكن مجرّد جنازة منعزلة لفيلسوف كهل وفرد، لقد كان على الحقيقة موكب الفلسفة العقلانية العربية المهزومة في ديارها وعلى يد بعض أهلها، بعدما ظلّت تقدّم انجازات فكرية وعلمية جُعلت بها الثقافة العربية منارة الثقافة العالمية ومركزها بلا منازع على مدى قرون. فالجثمان المتوجّه غرباً (أو المطرود) إلى البر الأوروبي، العربي آنذاك، حمل معه مُعادلَه الوحيد (الكتاب) الذي يليق به، والذي سيُبقي ذكرى صاحبه عاتية أبداً على الإمحاء من تاريخ الحضارة. إلاّ أنّه معادلٌ ناقص أُقصي عنه (أُحرق) ما اختص بالفلسفة العامة، وأُبقي على كتب الطب والحساب التي يفيد منها عملياً الجهلة والعلماء على حدّ سواء!

هذا "الموت" الذي أصاب الفلسفة العربية وحرية الفكر والنظر العقلي لقرون، كانت له إرهاصات قيودٍ يشتدُّ حبلها على الأعناق في فترات الهزائم العسكرية والضعف السياسي، ويرتخي ويغيب في فترات القوّة والسيادة والثقة بالذات.

قبل وفاته بسنوات ثلاث، وكان في السبعين من عمره، أُتّهم ابن رشد بالكفر والزندقة. فحوكِم علناً أمام الخليفة الموحّدي يعقوب المنصور في جامع قرطبة الأعظم التي شغل فيها منصب قاضي القضاة لسنوات، وهو المنصب الذي شغله أيضاً جدّه الذي كان من كبار فقهاء المذهب المالكي؛ كما كان أبوه قاضياً أيضاً. فلعنَه الحاضرون. وأُخرج مُهاناً.

---

* كلمة افتتاح "ندوة ابن رشد" ألقاها أمين عام الندوة الدكتور أنطوان سيف باسم الهيئتين الثقافيتين المنظمتين للندوة: المركز الثقافي الألماني، معهد غوته - بيروت. والحركة الثقافية -انطلياس (لبنان) نشرتها مجلة "الفكر العربي"-بيروت، السنة ١٦، ٣، العدد ٨١، صيف ١٩٩٥، في مقدّمة هذا العدد الخاص عن ابن رشد.

وجُمعت كتبه في الفلسفة وأُحرقت. وحُرِّم اقتناؤها ومطالعتها، هي وأمثالها، تحت طائلة العقاب الصارم. ونُفي إلى بلدة أليسانة في الأندلس لا يُسمح له بأن يبرحها؛ وكانت آهلة بالمنفيين اليهود وغيرهم. وفي منفاه وُجد من يشجع على هجوه وتحقيره.

إلا أنَّ هذه "المحنة" انتهت بعد نيِّف وسنتين. فرضيَ عنه الخليفة. وقرّبه من جديد ! إلا أنّه توفي بعد ذلك بأشهر قليلة.

ولكن هذا العفو لم يُزِل أسباب "المحنة"، ولا عدَّل من آثارها ونتائجها السلبية على مجمل الحياة العربية حتى يومنا هذا.

لقد كان ابن رشد آخر أعلام الفلسفة العربية العقلية النقدية الكبار : في "شروحاته" الدقيقة لفلسفة أرسطو التي كانت مهيمنة على الثقافة العالمية في الشرق وفي الغرب، حيث أصبح هو المرجع التفسيري لها الأكثر ثقةً على الإطلاق. وكذلك، أيضاً وخصوصاً، في مؤلفاته الأصيلة حول علاقة هذه الفلسفة بالإسلام، وبراعته في تبيان موافقتها الجوهرية مع تعاليمه، لا بل دعوة الدين صراحةً إلى تعلُّمها والإفادة منها حتى في مجال القضايا الدينية نفسها.

لقد نُكِبَ بسبب مواقفه الفكرية هذه.

وإنّ تزامن "محنته" مع بدايات ما سُمِّي لاحقاً "بعصور الانحطاط"، التي لم تضع حدّاً لها "النهضات" العربية الحديثة، ومنها خصوصاً تلك التي انطلقت منذ منتصف القرن الماضي من جبل لبنان، عزّز الاقتناع شبه الإجماعي بالترابط السببي ما بين ضرب التيار العقلاني النقدي الذي مثّله ابن رشد خير تمثيل، وبين التقهقر الحضاري والسياسي اللاحق له : هذا الترابط الذي يزيده توكيداً تقدُّم الغرب الأوروبي المطّرد مذ ذاك الذي تلقّف أفكار ابن رشد ونظرياته وشروحاته، وكان متحمساً لها ولأهمّيّتها، بقبوله لها وبرفضه لها على حدّ سواء، بعد أن وُضعت تحت الحظر في موطنها الأصلي.

هذه "اللحظة الرشدية" التاريخية المنيرة والمتألقة هي التي يتمثّلها الوعي العربي المعاصر، ويتحسَّر على فقده لها، ويحاول إحياءها، ويعمل على استعادتها، ولكن ليس من غير حنين يضمر مماهاته بأصالة تراثية عقلانية مختلفة عمّا يشاع اليوم عن مفهومٍ لتراث ذي بُعدٍ واحد !

لقد اتخذ ابن رشد هذه الصورة الرمزية الاستقطابية "المنقذة" بمواجهة نوازع التطرُّف الراهنة التي تزعم انتماءها إلى أصالة تراثية ترفض الحوار العقلاني الحرّ المنفتح على الآخر

المختلف،والاعتراف بحقّه المقدّس بالاختلاف، وتتوسّل بدلاً من ذلك العنف المسلّح ضد سلطات سياسية تمادت في تعطيل قواعد الديمقراطية وتخلّت عن مسؤولياتها التنموية العامة، وانتهكت حقوق الانسان المواطنية : المادية والأخلاقية.

تلك هي الدلالة الأساسية الكامنة وراء "استعادة" ابن رشد بعد غربة قسرية استمرت قروناً. فالذكرى المئوية الثامنة لغيابه، بحسابيها الهجري والميلادي، كذكرى ولادته أيضاً، مثّلت المسوّغات الرسمية لعقد مؤتمرات وندوات دراسية حوله، في العالم العربي، وخارجه،

بدءاً من المؤتمر الدولي المنعقد في باريس عام ١٩٧٦ بعنوان :"إبن رشد المتعدّد"، لمناسبة مرور ثمانماية وخمسين عاماً على ولادة ابن رشد؛

مروراً بندوة "ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي" التي نظّمتها كلية الآداب في جامعة محمد الخامس في المغرب عام ١٩٧٨ لمناسبة الذكرى المئوية الثامنة الهجرية على وفاته.

و"مهرجان ابن رشد" الذي عقدته "المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم"، في الجزائر، عام ١٩٧٨ وللمناسبة عينها؛

والمجلد الضخم بعنوان :"الفيلسوف ابن رشد : مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي" الذي أصدره عام ١٩٩٣ "المجلس الأعلى للثقافة" في مصر، وشارك فيه ثمانية عشر باحثاً أكاديمياً بدراسات حول مختلف جوانب فكر ابن رشد؛

ولقاءات مدينة مرسيليا (فرنسا) تحت عنوان:"لقاءات ابن رشد،أو التفكير بضفّتَيْ حوض المتوسط"، في ١١ و ١٢ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٤؛

وصولاً إلى هذه الندوة اليوم التي ينظّمها "المركز الثقافي الألماني" معهد غوته – بيروت والحركة الثقافية-انطلياس، في مركز الحركة (انطلياس-لبنان) يومَي الجمعة والسبت التاسع والعاشر من كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٤، ويشارك فيها ستة باحثين بدراسات مكتوبة، وعددٌ من الباحثين بمداخلات على هذه الدراسات. والباحثون وعناوين أبحاثهم هم، على التوالي :

الدكتور رفيق العجم : إبن رشد في رسائله الفلسفية.

الدكتور جورج زيناتي : إبن رشد والفكر اللاتيني.

الدكتور إشتيفان فيلد : صمويل هانتنكتون وابن رشد: التنوير وصراع الحضارات.

الدكتور جيرار جهامي : إبن رشد الشارح الأكبر.

الدكتور سميح دغيم : إبن رشد وعلم الكلام.

الدكتور أنطوان سيف : إبن رشد في رؤية عربية معاصرة.

(جميع هذه الدراسات هي باللغة العربية).

إنّ هذا "الرهان" اللامحدود على إحياء عقلانية ابن رشد، المفصح عن مقاصده أحياناً والساكت عنها غالباً، يمكنه أن يفسّر عمق القلق الذي يعتور الباحثين وقطاعات بشرية واسعة، من مخاطر تمادي الانزلاق في مهاوي العنف "اللاعقلاني"، وإيمانهم بأنّ للعقلانية النقدية المنفتحة تراثاً عريقاً في الثقافة العربية، وباعتراف عالمي بها، كان ابن رشد ممثّلها الأبرز. هذه العقلانية الرشدية ليست مقولة بديهية : فإنّ إخضاعها للتحليل لاستنطاق ماهيتها ومرتكزاتها تشكّل خلفية ثابتة لمختلف الدراسات.

إنّ الهيئات الثقافية الملتزمة بنشر ثقافة منفتحة وتغييرية (مفترَضة) ترى إلى تنظيم لقاء حول ابن رشد هذه النظرة الذرائعية النفعية الملتزمة التي تقع في صلب مهمتها وخياراتها ورسالتها.

إلاّ أنّه يهمّنا أن نشير، درءاً لأيّ التباس محتمَل، بأن هذا الموقف من ابن رشد ليس بالضرورة، وحكماً، موقف الباحثين؛ فهم يقاربون موضوعات أبحاثهم بخيار شخصي علمي حرّ، تدفعه وتسوّغه وتستقطبه أفكار مركزية هي تعميق المعرفة بابن رشد الذي له من السلطة المعرفية ما يجعله حاضراً بقوة بمواجهة عقول من مختلف الأزمنة ومختلف الاتجاهات.

أنطوان سيف

انطلياس في ١٩٩٤/١٢/٩

الجابـــري و"وصفـــة" العقلانيـــة الجاهـــزة

مـــن عنـــد ابـــن رشـــد*

بقلم : الدكتور وجيه كوثراني

عوّدنا محمد عابد الجابري في كتاباته ومحاضراته على إطلاق دعوات يعتقد أنّها الدواء الناجع "للمشروع النهضوي العربي". ومن بين هذه الدعوات أو الوصفات، الدعوة "لاستنبات" الديمقراطية في البيئة العربية بعد أن نعي "مرجعيتها الأوروبية" واختلافها عن الشورى ذي المرجعية التراثية الاسلامية؛ وكذلك الدعوة لعدم استخدام مصطلح العلمانية في الخطاب الثقافي والسياسي العربي، بل حذفها من القاموس واقتراح الاستعاضة عنها بتعبير "العقلانية والديمقراطية"؛ ناهيك عن الدعوة "لكتلة تاريخية" عربية بإرادة مريد يفصل بينه وبين غرامشي – صاحب المصطلح – زمان ومكان، أي أوجه اختلاف كثيرة.

أما بشأن "العقلانية" فهو يتحفّز اليوم لاستنباتها في البيئة العربية من خلال استدعاء عقلانية ابن رشد. واللافت أن اكتشاف أهمية العقلانية– وظائفياً – في فلسفة ابن رشد ليس جديداً على الكتّاب العرب. فمنذ فرح أنطون (ابن رشد وفلسفته)، إلى عاطف العراقي (النزعة العقلية عند ابن رشد)، مروراً بعبد الرحمن بدوي وزكي نجيب محمود وآخرين، يجري التأكيد على النزعة العقلانية عنده في منظومة علاقته بالفلسفة (حكمة الأوائل)، وبالدين (الوحي والشريعة)، كما يجري التأكيد دائماً عن "حاجتنا في هذه الأيام" الى روح العقل التي تتجلّى في فلسفة ابن رشد.

هذه "الحاجة" يستعيدها اليوم الجابري في محاضرته في "معرض الكتاب العربي" في بيروت الثلاثاء ٩٧/١٢/١٦ مشدداً على "الحاجة الماسة الى الروح النقدية العقلانية الرشدية التي عالج بها الفيلسوف العربي الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ونسج بها علاقته مع علوم الأوائل، علوم اليونان، التي كانت تمثّل في ذاك الوقت الحداثة".

---

*نشر في جريدة "السفير" – بيروت– ١٩٩٧/١٢/٢٠. وفي كتابه :"الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين الطويل : دراسات في البحث والبحث التاريخي". دار الطليعة؛ بيروت؛ ٢٠٠٠؛ ص ص ١٩٦–١٩٩.

ليس المقصود في هذه العجالة التذكير بأن الكثير من الكتّاب سبق الجابري في هذا التشديد منذ أوائل القرن وأبرز "حاجتنا الى ابن رشد". وليس المقصود أيضاً تذكير الجابري بضرورة احترام السبق والاعتراف بالفضل، باعتبار ذلك من دواعي الأمانة العلمية وضرورات التراكم المعرفي في الوسط العلمي الذي يفتقده عالمنا العربي. على أن هذا موضوع آخر قد نعود إليه تحت عنوان :"الجابري والأمانة العلمية والوسط العلمي".

السؤال المركزي في هذه المقالة هو التالي : إذا كان الكتّاب العرب لا يزالون يبشّرون بعقلانية ابن رشد منذ قرن ونيّف، فلمَ لم تنفع دعواتهم ووصفاتهم ولم تستنبت هذه العقلانية الرشيدة والرشدية وتخصب في أرض العرب ونحن على أبواب القرن الواحد والعشرين ؟ لمَ أضحينا نواجه "أزمة معنى"؟ وهذا هو التعبير الذي يستخدمه الجابري اليوم حيال ما يشهده الزمن القائم من انهيارات، بدءاً من انهيار الاتحاد السوفياتي، الى حرب البوسنة والتطهير العرقي فيها، الى ما يحصل في الجزائر، الى جريمة الأقصر... ولنذكر هنا أنّ كتّاباً غربيين من تيار "ما بعد الحداثة" استخدموا، من موقع آخر، هذا التعبير (أزمة المعنى) لنقد عقلانية الحداثة نفسها، وأن واحداً كروجيه جارودي استخدم أيضاً هذا التعبير وردّده في مواجهة الحداثة الغربية التي قامت في رأيه على نفي "الآخر" وتهميشه..

غير أني أستدرك لأقول : لستُ مع جارودي ولا مع جماعة "ما بعد الحداثة" في مواقعهم عبر هذا الاستخدام. بل أني استطردتُ حول "أزمة المعنى" لأشدّد على سؤالي : لماذا لم تنجب الدعوة الى عقلانية ابن رشد "معنى ما"حتى اليوم، وبعد تكرار الدعوات والالحاح بأننا "بحاجة ماسة" الى هذه "العقلانية النقدية" ؟ هل تملك دعوة الجابري اليوم حجة أقوى وبرهاناً أبلغ لأن الأزمة وصلت الى ذروتها ولأن "اللاعقلانية" تكاد تطيح بكل شيء ؟

يبدو لي أن اقتناع نخبنا المثقفة بالعقلانية أمر لا ريب فيه ولا إشكال على مستوى الإقرار والقبول. لكن "المشكلة" أن الأمر يتعلق بمجتمعاتنا كدينامية وحركة تعبير وآلية سلطة ورقابة وتسيير، أي كجدلية علاقة بين مجتمع ودولة وثقافة وسياسة. وكل هذا يبدو أنه يسير لا وفقاً لما تشتهيه سفن النخبة الحاكمة أو تلك التي تتطلع الى الحكم، بل لآليات ومسارات لم تكتشفها بعد "عقلانية" الكتّاب العرب، ولا عقلانية الجابري اليوم الذي يكرر تعبير "أزمة المعنى" ويكرر الدعوة لعقلانية ابن رشد.

أرجّح أن في هذه الدعوة ثغرتين مترابطتين :

- ثغرة تاريخية، (أو بالأحرى ثغرة في البحث والوعي التاريخيين).

- وثغرة في معرفة الواقع والإمساك به (كمعرفة جدلية بين ذات وموضوع).

بالنسبة للثغرة الأولى : أصبح من نافل القول على مستوى تطور مناهج المعرفة في الإنسانيات، التذكير بأن التأريخ لنص من النصوص أو لواقعة من الواقعات يفترض التمييز بين الحاضر والماضي، أي يفترض عدم خلطهما ولكن عدم فصلهما أيضاً بحجة "الموضوعانية" المفترضة. وهذا يعني أن "مساءلة الحاضر للماضي" كما يقول مؤرخو "الحوليات" الفرنسية، تفترض أن أسئلة الحاضر لا تجد جوابها في الماضي، بل إنها تجد في الماضي حقلاً معرفياً يغنيها ويثريها بعناصر جديدة، أي أنّ هذه الحركة الجدلية (حركة الذهاب والإياب الدائمة بين الماضي والحاضر) (مارك بلوخ) تولّد أسئلة جديدة ومعرفة جديدة، وهكذا..

وبالنسبة لإبن رشد تقوم بين عقلانيته (في سياقها الزماني والمكاني) وعقلها اليوم، وبعد ما تراكم في تراث العقلانية من محطات وإضافات بدءاً من الرشدية اللاتينية، الى ديكارت وفلاسفة الأنوار، وما بعد الأنوار، ومروراً بكل القفزات الابستمولوجية المتأخرة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، تقوم حلقات متراكمة، لا يمكن القفز عنها بموقف دعوى ايديولوجي : الدعوة الى عقلانية ابن رشد، فهذه الدعوة لا تفيدنا بشيء. إنّها نوع من "أصولية عقلانوية"(Rationaliste) تتشابه منهجياً مع أختها "الأصولية الإسلامية".

ما يجمع بينهما "تأصيل" واحد في المنهج، وقفز عن التاريخ لتثبيت مرجعية في "الماضي" أو تبنّي "بنية" من بنيات النص ودلالاته ووظائفه. وفي هذا يستوي المفكّر القومي "الأصولي"، والمفكر الاسلامي "الأصولي"، كما يستوي الحزب القومي والحزب الديني، وسواء سمى الحزب نفسه "حزب الأمة" أو "حزب الله"، تبقى العبرة في المنهج.(راجع توسيعاً لهذه الأفكار في كتابنا:"مشروع النهوض العربي : أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني الى الاجتماع الوطني "(١٩٩٥).

إنّ المنهج المتضمن في خطاب الجابري يذهب باتجاه القفز عن التاريخ كحركة تراكم وتحولات وقفزات، ليستغني عنها (عن الحركة) بمفهومي "المرجعية" الساكنة، و"البنية" الثابتة و "القطيعة" كدعوة.

لكن القطيعة لا تحدث إلا عبر التراكم المعرفي (لا الدعوة) وفي أوضاعنا العربية، لنتذكر أن نصف الأمة أمّي وأن القراءة محدودة جداً، ناهيك عن اللاتواصل بين قطاعات الفكر والثقافة، وركام التناقضات والانهيارات الهائلة وبؤس الناس وأحوالها الموصوفة "باللاعقلانية". وبالأحرى أن نقول "بلاعقلانية" كما يقول صديقنا حسن قبيسي في قراءته لمارسيل موس، في كتاب "الهامش والمتن؛ ١٩٩٧).

إنّ استحضار عقلانية ابن رشد، على غرار ما يكتب الجابري، وعلى غرار ما يصنع يوسف شاهين في فيلمه "المصير" من صور وجماليات وخطابات ومغنى جذّاب، قد ينعش مخيال المثقف العربي المعاصر، وينمّي لديه قدرة الجدال الايديولوجي ضد الأصوليات الدينية الحاضرة، متوهماً الاقناع، وهو في الحقيقة لا يُقنع إلا نفسه والمقتنعين معه.

لذلك فإننا بدعوتنا القديمة – الجديدة الى عقلانية ابن رشد والإلحاح على "حاجتنا إليه"، فإنّما نسيء الى ابن رشد ونسيء الى أنفسنا ومجتمعاتنا. نسيء الى ابن رشد لأننا لا ندرسه بتاريخيته (أي بزمنه ومكانه)؛ ونسيء الى أنفسنا ومجتمعاتنا عندما نُسقط عليه حاجتنا الى العقلانية النقدية فنتماهى معه تماهياً في "مشروع نهضوي معاصر". (**راجع حول نقد هذا التماهي والإسقاط دراسة الزميل أنطوان سيف القيّمة :"ابن رشد في رؤية عربية معاصرة: فرضية ازدواجية الحقيقة"؛ مجلّة الفكر العربي؛ صيف ١٩٩٥**).

أما حول الثغرة الثانية المتمثلة بغياب معرفة الواقع، فلعلها نتاج الأولى أو مدخلها لا فرق. لذلك إنّ معرفة الواقع والحديث الدائم عن القطيعة المعرفية التي تعني التجاوز، تتطلّب شروطاً لا يتنبّه لها الجابري، ولا "المفكرون" الذين حبسوا أنفسهم في بوتقة "الثقافة الفلسفية" ومقولاتها "العقلانية" التي تصل الى الترسيم العقيدي أو "الدوغما" في تمثُّلها للعقلانية، فابتعدوا عن فلسفات العلوم الإنسانية والاجتماعية ومناهجها وطرائقها وأهملوها، أو لم يُحسنوا استخدامها في فهم التاريخ والواقع، فوقعوا في الانقطاع، أو التماثل.

فإذا كانت القطيعة في أبستمولوجيا العلوم، ولا سيما العلوم الاجتماعية، تعني التراكم والتجاوز، فإنّ الدعوة الى استحضار نماذج من الماضي للاستنهاض تلغي تاريخ التراكم في واقعنا العربي، وتستعيض عن كل هذا برهانات جذابة ولكنها خاسرة، وكما كان حال أغلب مثقفينا في النصف الثاني من القرن العشرين في ذهابهم بالرهان على الكاريزمات

.والمهدويات والقيادات الملهمة، وبمعزل عن أيّ معرفة بالواقع وإمكاناته واتجاهاته، وعلى رغم ادعائهم الكثير من "العقلانية". أليست هذه "العقلانية" نفسها هي التي تكرّرت مع العديد من المثقفين العرب أيضاً في حرب الخليج الثانية، والجابري من بينهم ؟

لا نريد من هذا التذكير أن ننكأ جراحاً، ولكن لا نريد أيضاً أن نتمادى في أوهامنا حول دعوات "العقلانية" دون أن نراكمها معرفة "تاريخية" ومعرفة "بالواقع" وعقلاً "للامعقول". إنّ وعي الحاضر لهو شرط لوعي التاريخ. **ولا أجد للتعبير عن هذا الموقف أفضل مما كتبه الزميل أنطوان سيف:"إنّ ابن رشد ليس منصة إقلاع لنهضوية جاهزة وصالحة كما يتوهّم البعض".**

إنّ علاقتنا التاريخية بإبن رشد من موقع الحاضر، يجب ألا تختلف عن علاقتنا (كمؤرّخين) بالغزالي أو ابن عربي أو الشاطبي... أيّاً كان تصنيف الواحد منهم في الماضي. فعقلانيتنا اليوم تستدعي ذلك. وعقلانيتنا المعاصرة لا تنبني من خلال "عقول" الماضي.

د. وجيه كوثراني

الفصــــل الثالــــث

الطيِّب تيزيني :"على طريق الوضوح المنهجي"

ملامـــح مـــن الفكـــر الماركســـي العربـــي الجديـــد
في كتاب "على طريق الوضوح المنهجي..."
للطيّب تيزيني*

١– الفرادة الفكرية والانتماء

يدخل **الطيّب تيزيني** ضمن رهط المفكرين العرب المعاصرين الذين جعلوا الوضعية الاجتماعية–الثقافية العربية المعاصرة ومنهجيات دراستها مركزاً لأبحاثهم النظرية. ويتميّز عن العديد منهم بكونه يُمسك بنسق فكري منسجم السياق، وبقاعدة منهجية واضحة المحاور، وبعمق معرفي متنوّع واسع السطوح والآفاق نادراً ما يفقد بوصلته في شتى المغامرات الفكرية، وبشبه ثابتةٍ تقوم على زج أبحاثه – كلها بلا استثناء – في نطاق الإشكاليات والرؤى التي غالباً ما توصَف "بالفلسفية". وبكلام أدقّ، إنّه من بين هؤلاء أيضاً، ومع قلة قليلة منهم، يقدم للباحث في نتاجه أكثر من قرينة تبدد العديد من التحفظات من أمام اعتبار إسهامه الفكري يحمل عن جدارة سمة "الفلسفة الاجتماعية"، هذه الفلسفة المرتكزة عنده على المنهج المادي الجدلي التاريخي والتزاماته الأيديولوجية.

إلا أنّ هذا المنهج – الذي يجد في العالم أجمع كثرة من الدعاة – لا يغيِّب في مطلق الأحوال مقولة الفرادة الشخصية التي ليست فقط محصلة واقع موضوعي طبقي وتاريخي

---

* قدمت هذه المساهمة في ندوة "حوار مع فكر الطيّب التيزيني"، التي نظّمها مكتب الشؤون الثقافية في الإدارة المدنية في الجبل، بتاريخ ١٩٩٠/٧/٢٧ في بيت الدين – لبنان؛ مناقشة لكتابه:"على طريق الوضوح المنهجي"(كتابات في الفلسفة والفكر العربي)؛ دار الفارابي؛ بيروت–لبنان؛ ١٩٨٩.

ونُشرت في مجلة "**الطريق**"؛ بيروت. العدد ٥؛ تشرين الأول / أكتوبر ١٩٩٠؛ السنة ٤٩؛ المجلّد ٤٩؛ ص ص ١٦٣–١٧٤.

** إنّ النص المنشور في هذا الكتاب هو النص الأصلي للمساهمة المذكورة بكامله من غير أيّ تعديل، باستثناء العناوين الفرعية فحسب التي أُضيفت إليه في هذه النشرة.

واجتماعي ذي بنية خاصة، بل هي أيضاً، وخصوصاً، تجلٍّ لأصالة فكرية تعي بدون لغط مجالات فعل أدواتها المعرفية، وحدود قدراتها التغييرية، إزاء وضعية مشخَّصة ومميزة ضمن القاعدة العامة للوضعية التاريخية للمجتمعات، الوضعية البنيوية، التي يقرُّ بها المنهج الجدلي التاريخي.

٢- تاريخيّة الكتاب وتواريخه

من هذا المنظور لا تخلو مناقشة كتابه:"على طريق الوضوح المنهجي"، هي نفسها، من إشكالات منهجية لا يمكن للباحث تحاشيها، أو حتى إساءة تثمينها، من غير التعرُّض للشرود باتجاه موقف نقدي غير مكتمل الأسس، وبالتالي باتجاه أحكام مبتسرة:

الإشكال الأول يعود إلى البنية التأليفية – أو التوليفية – للكتاب، التي هي مجموعة كتابات ذات مواضيع مختلفة؛ إلاّ أنّها تقع جميعها ضمن دائرة واسعة هي – كما يقول العنوان الصغير للكتاب – "الفلسفة والفكر العربي". ويبدو أنّ اختيار المؤلّف لهذه الكتابات كنماذج مختلفة لمنهج يُفترض أنّه موحَّد، يبدو اختزالاً للسيرة الفكرية للمؤلّف، يضع الباحث المدقق أمام "عائق معرفي" يقرّ به المؤلّف نفسه، إذ يقول في كتابه ذي العنوان:"في السجال الفكري الراهن...":"إنّ نقد نصٍ ما، يستوجب امتلاكه كما هو... وفي سبيل ذلك، يتعيَّن عليه أن يقرأ أكثر من النص المحدَّد الذي يخضعه للنقد"(ص، ١٩١). وهكذا، يكون الاقتصار على الكتاب وحده، من أجل رؤية متكاملة لمنهجية المؤلّف، هو تقصير محتوم لأنّه محكوم بحدود هذه "النصوص المحدّدة". وقد يتبادر للبعض أنّ هذا الإشكال مضخَّم أكثر مما يستحق، أو أنّه هامشي ! ولكنَّ هذا الظن يغدو متسرّعاً وخاطئاً عندما نذكّر بأن المؤلف يتبنّى منهجيةً تجعل السياق التاريخي، بكامل عناصره، مقولةً أساسية لا مهرب منها من أجل الولوج الشرعي الى معرفة الفكر. وإنّ أيّ انتقاء، حتى ولو تمّ على يد المؤلّف نفسه، يعقّد عملية النقد، ويسوق إلى الإبهام المنهجي. ومن أجل حلّ هذا الإشكال، لا بدَّ من تجاوز الكتاب – أو هذه الكتابات المختارة – لمجابهة المؤلّف في مساره الفكري الكامل ! وهذا -بطبيعة الحال- تجاوز غير مقبول لموضوع هذا اللقاء الذي هو كتاب "على طريق الوضوح المنهجي" تحديداً.

والإشكال الثاني صادر عن الأول ويستكمله؛ ويعود إلى مضمون الكتاب. هذا المضمون هو مجموعة كتابات، متعددة المواضيع ومتعددة الأزمنة. إلاّ أنّ المنهجية فيه يُفترض بأن تكون موحَّدة. والحال، إنّ مناقشة هذه المنهجية هي المطلوبة. ولكن تلازم المنهجية (الميثودولوجيا) والمعرفة (الابستمولوجيا) والأيديولوجيا، عند المؤلّف، يجعل من هذه الكتابات، هي أيضاً، تراكماً مكثّفاً معيقاً للأحكام النقدية وللحوار العلمي الديمقراطي. ويجد الباحث نفسه، مرةً أخرى، أمام اختزال مفروض، وانتقاءٍ لا مناص منه. وهذا الموقف المبتور يبدو، هو أيضاً، مجتزِئاً (للحقيقة) ومجتَزأ.

بمعنى آخر، إنّ الإشكال الأول يطرح مسألة الاختزال الذي قام به المؤلّف لنتاجه. والإشكال الثاني يفرض على الناقد القيام باختزال اختزال المؤلّف، لأنّ مجابهة تراكم مواضيع متنوعة يبدو أمراً لا طاقة عليه ضمن شروط هذه المناقشة. وما يعقّد منهجية البحث كوننا، مع تيزيني نفسه، لا نستطيع فصل المنهج عن موضوعه؛ أي لا نستطيع تقديم المنهج المعتمَد في مبحثٍ ما، مستقلاً عن نتائجه الطبيعية، وهذا ما أسماه: "المنهج المطبَّق والتطبيق المُمَنْهَج".

وإذا تجاوزنا هذين الإشكالين، أو استهنّا بهما على الأقل، وتمثّلنا المقولات الأساسية التي تتمحور عليها منهجية المؤلّف في مجابهة الفكر العربي المعاصر، يبقى علينا خيار آخر نقوم به، وهو محاولة الفصل – لضرورات منهجية نقدية أيضاً – بين النظرية الماركسية –اللينينية في سياقها التاريخي، وبين تجلياتها المُعلَنة والمضمَرة في فكر الطيّب تيزيني. قلتُ "محاولة الفصل"، ولم أقل "الفصل" الذي قد يكون استيفاؤه شرطاً عسيراً. وهذه "المحاولة"، أو ربما هذا الإدّعاء له من الفوائد والضرورات ما يجعل فكر المؤلّف – بكونه فكراً خاصاً بالمؤلّف، بصرف النظر عن مصادر أسسه – في مركز البحث الذي نقوم به.

ويبقى أمامنا خيار أخير وضروري، وهو قراءة منهج تيزيني ونقده من منظور قواعد منهجه نفسه، وليس من منظور ما يعلن المؤلف، أو يدَّعي، أنّه منهجه. وبكلام آخر، فرَضَ المؤلّف علينا أن نستكشف منهجيته اعتماداً على نتاجٍ يمتد ظهوره على مدى مراحل من تاريخ العالم العربي، وبالتالي من الفكر العربي، من بداية السبعينات الى نهاية الثمانينات ! فهل تكفي، كما فعل المؤلّف، الإشارة إلى السنة التي صدر فيها هذا المقال أو ذاك – ومن غير احترام التسلسل الزمني لتواريخ صدور هذه الكتابات – لاستدراك الوقوع في تقويم نقدي لا

زماني، ليس للموضوع، ولكن للمنهجية نفسها ؟ وألا تكون المنهجية هكذا، التي تثمّن التاريخ تثميناً أساسياً، هي نفسها غير تاريخية (ولا أقول: لا تاريخية)، ولا زمانية ؟ أم انها، بخلاف الحدث التاريخي (التاريخي ضرورةً)، هي عاصية على التاريخ وعلى مساره وتحولاته ؟

بالطبع هذه الإشكالية تحمل ضمناً إمكان الشك بالتزام المؤلف التزاماً تاماً بمتطلبات منهجيته، بجانبها الأيديولوجي على الأقل ! ولكنَّ هذه الملاحظة تقدّم أيضاً حلاً ممكناً للإشكالية يتمثّل بثنائية بارزة، إذ هناك في الكتاب مضمونان غير متوازنين:

المضمون الأول وفيه مقدّمة الكتاب والمقال الأخير فيه حول البريسترويكا، بعنوان:"مدخل منهجي الى البريسترويكا عربياً"، وهما وحدهما يحملان تاريخ الكتاب، أي انتماءه الى المرحلة الراهنة، أو المرحلة الجديدة ! الجديدة منهجياً وأيديولوجياً.

وهناك بالمقابل المضمون الثاني، وفيه ما تبقّى من الكتاب أي، من الناحية الكميّة، معظم الكتاب، وهو الشق الخارج على تاريخ الكتاب السابق، ليس للبريسترويكا، بل للأحداث الكبرى (العملية والسياسية) الممهّدة للبريسترويكا في أوروبا الشرقية، والاتحاد السوفياتي خصوصاً. وهذا المضمون الثاني يبدو المبرر الأساسي لإعادة إنتاج المضمون الأول. وهذا المبرّر يأخذ مشروعيته المنهجية والأيديولوجية من المرحلة الفاصلة بين المضمونين، حتى ولو لم تكن – حتى الساعة – مرحلةً واضحة، أو على طريق الوضوح.

أما المقولات الأساسية التي يتمحور حولها فكر المؤلّف فيمكن حصرها بالآتية (والتسميات هي له): إخفاق المشروع العربي النهضوي البرجوازي، وبديله التاريخي – جدلية الداخل والخارج، وفكرة التواطؤ التاريخي – جدلية السابق واللاحق، ومقولات التاريخ والتراث (الأصالة) والحداثة –التلازم بين المعرفي والأيديولوجي – نشوء حركة التحرر العربي ومهمّاتها – مرحلة ما بعد بيروت ١٩٨٢ – المجتمع العربي الراهن: مجتمع "الاستهلاك المتوازن" – إنشاء جبهة عربية ديمقراطية واسعة....

٣– التثاقف "والاخفاق النهضوي"

إنّ موضوع التثاقف (acculturation) كما حدّده لينتون (Linton)، أي تبدُّل ما في ثقافة جماعةٍ ما، بسبب استيعابها عناصر من ثقافة أخرى مسيطرة في الغالب، لم يُنظر إليه من قِبَل تيارات ثقافية عربية متعددة على أنّه قانون تاريخي له مشروعيته الموضوعية في مجال

التثاقف العربي – الأعجمي (اليوناني) سابقاً، والعربي– الأوروبي لاحقاً، وكان ثمة خوف – مضخَّم ومتوهَّم – من أن يتحول هذا التثاقف "الى تبدُّل" في الثقافة العربية (transculturation) أو حتى إلى "فقدان" هذه الثقافة في آخر المطاف (déculturation). قلنا "المضخَّم والمتوهَّم"، لأنّ التحارب الحقلية لعلماء الأنثروبولوجيا والاجتماع أظهرت أن مقولتَي "التبدُّل والضياع" الثقافيتين تبقيان نظريتين – على المستوى الشعبي على الأقل، وليس على المستوى الفردي– ولا تنتقلان الى الحيّز العملي بصورتيهما النظرية المطلقة. إلا أنّ ثمة فرقاً في التجربة العربية بين التثاقف في العصر العباسي (حيث كان الطرف اليوناني ضعيفاً سياسياً وعسكرياً واقتصادياً) وبين التثاقف في الاستعمار الأوروبي (حيث كان الأوروبيون متفوقين عسكرياً وتقنياً وسياسياً). وإذ يعترف تيزيني بعصر النهضة العربية (منذ دخول نابليون الى مصر عام ١٧٩٨ إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى بقليل) ويقبل بالتسمية:"نهضة"، ولكن مع نعتها "بالبرجوازية"، تلك البرجوازية التي نشأت عندنا بعد تصدُّع الإنتاج الاقطاعي السابق، فإنّه يؤكّد على "إخفاق المشروع العربي النهضوي البرجوازي" بسبب سماتٍ له، هي كما يسميها:"القصور، والهجانة، والإصلاحية".

بالواقع، إنّ نعت هذه المرحلة التاريخية الهامة بأنّها "عصر الأخفاق" يتّسم بالكثير من الاطلاق والتعميم اللذين يتجاوزان، من المنظور الجدلي التاريخي نفسه، الكثير من الإنجازات التاريخية التغييرية. ومن المفيد الإشارة إلى أنّ ما يسمّى "بمشروع نهضوي" لم يكن برنامجاً سياسياً، حتى ولو تعاطف معه بعض الحكّام. إنّ الوعي التاريخي اللاحق (المعاصر) يتمتع بموقع أوضح لتقويم التجربة التي هي بالحقيقة مجموعة كبيرة من التجارب يصعب حصرها وتحديدها، خصوصاً في المجالات التي لم تحظَ بالتوثيق الكتابي والأرشفة. وإنّ الاقتصار على الفكر المكتوب وحده، هو بذاته نظرة اختزالية وانتقائية تجزيئية. ألا تكون، مثلاً، مقولة "الإخفاق النهضوي" تناقضاً في الألفاظ، والمعاني أيضاً ؟

ويحدّد المؤلّف هذا الفشل بما يلي: إنجاز التصنيع، والثورة القومية، وتحقيق الاشتراكية، وتحقيق الوحدة ووعيها في إطار الفكر الاشتراكي الثوري.

٤- المنهجيّة "العلميّة" بين مروّة وتيزيني

إنّ تبرير هذه "الاخفاقات" ينطلق من فرضية تلازُم الفكر والسلطة بشكل مطلق، أي من غياب المشروع الثوري. وقد أشار المؤلف إلى نماذج من مفكّري الثورة البرجوازية العرب الحديثين العلمانيين، أمثال: بطرس البستاني، وفرح أنطون، وشبلي الشميّل، وغيرهم، ومنهم اشتراكيون إنسانويّون (أو "طوباويون"، بحسب التعابير الماركسية) أمثال سلامة موسى... والسلفيُّون، أمثال: الأفغاني، ومحمد عبده... ولكن هؤلاء جميعاً، وهم متصارعون فيما بينهم، لم يكونوا "مثقّفي النظام السياسي"، ولا "مركز القرار" السياسي، ويصعب بالتالي تلمُّس "إنجازاتهم" أو "إخفاقاتهم" بالمردودات السياسية المباشرة، أو حتى البعيدة. وإنّ الأحكام على فكر "النهضة" عموماً لا تفلت كثيراً من عقال التقويمية (الأكسيولوجيا) والأخلاقية اللتين لا تختصان بمنهج فكري معيّن، بل قد تتعدّد وتتباعد وتتناقض حتى داخل معسكر المنهج الواحد! وليس أدَلّ على هذا التنوّع داخل المنهج الواحد المعلَن- والذي يصل إلى تناقض أعمق بكثير مما نجده أحياناً بين آراء تنتسب إلى مناهج مختلفة- من موقف حسين مروّة والطيّب تيزيني اللذين يتبنَّيان المنهج المادي الجدلي التاريخي عينه، من مسألة الصوفية في التاريخ الإسلامي: فبينما يقول مروّة في دراسة له حول "النزعة الصوفية والمتصوِّف في المجتمع":"إنّ الشرط الأول لبحث كهذا أن يكون تاريخياً، أي أن يتعامل مع موضوعه مشروطاً بتاريخيَّته، التي هي إطار حركته على خط التحوُّل والصيرورة. ذلك لأنّ أيّ كلام يتناول هذا الموضوع خارج هذه "التاريخية" لا قيمة له، ما دام الموضوع لا يمكن أن يقع خارج التاريخ"[١].

وبينما يرى مروّة أن الحركة الصوفية هي حركة أيديولوجية بمواجهة أيديولوجيا السلطة الثيوقراطية المسيطرة (م.ن.، ص ٣٦٨)، نجد الطيّب تيزيني، بالمقابل، يتهم منظِّري "فلسفة الأمل" بأنهم "يقترحون علينا العودة إلى صوفية... لاتاريخية" ! (ص ٢٣٢).

وبينما يقول مروة أيضاً:"لا أعود إلى التراث لاستخدام أفكار التراث"، يعيب عليه الطيّب تيزيني هذه المنهجية، ويؤكّد أنّ المنهجية المعاصرة هي غير منقطعة عن التراث وعن موضوعها (ص ١٣٤)!...

---

(١)حسين مروّة. تراثنا... كيف نعرفه. بيروت(مؤسسة الأبحاث العربية)، ص ٣٥١. وهو مقطع من بحث مقدَّم عام ١٩٨٠.

والمفارقة الأكثر تعبيراً عن ملاحظتنا، نجدها في تاريخ المنهج المادي الجدلي نفسه: لقد أراد إنغلز – وليس ماركس– تعميم هذا المنهج (الذي يتبناه تيزيني أيضاً) على كل الميادين، وبالتالي لتأكيد عالميته وصفته المطلقة. ومن أجل تحقيق هذا الطموح، قام بتطبيقه على العلوم الطبيعية، وتفسير هذه على ضوئه. إلا أنّ هذه التفسيرات كانت فاشلة ومخيّبة وغير علميّة؛ وقد أسقطها مؤيّدو المنهج اللاحقون، من تراث أحد مؤسِّسَيْ المنهج نفسه (ماركس وإنغلز)!

طبعاً، الهزيمة كانت في ميدان الأبستمولوجي، لا في ميدان الأيديولوجي ! وهذا ما يصيب مقولة تيزيني القائمة على الربط المتوازن والمطلق ما بين الأبستمولوجي والأيديولوجي. وهذا يعني أيضاً أن المنهج ليس أداة مطلقة ومستقلّة، بل هي تعتمد ضرورةً على خصوصية مَن يستعملها. وبكلام أوضح، لا يكفي الإعلان عن تبنِّي منهجية ما، حتى تكون تلقاءً مواقف المؤلف تجلياً مطابقاً لقواعدها!

ونجد نموذجاً من هذا التنوّع عند المؤلف نفسه الذي رفض مقولة "الغزو الثقافي الاستعماري"واعتبرها علاقة "تبَعيّة وظيفية"، أو "تدخلاً تواطُئياً" ثقافياً" (ص ١٥٦). ثم عاد وقَبِلها باسم "غزو النظريات البرجوازية الامبريالية" المتمثل "بنظريات التغيّر الاجتماعي"؛ ومنها، برأيه، النظرية البنيانية ! (ص ٣٠٣).

٥– شموليّة "العصر البائس"

بالواقع، إنّ مقولة "الإخفاق النهضوي العربي" هي واسعة جداً، وينضوي تحتها العديد من التناقضات. فعند كلامه على النزعات الفكرية وقوله:"هذه النزعة قد وُلدت في شروط الإخفاق النهضوي" (ص ٢٦٤ وغيرها)، فإنّ مقولته هذه ليست واضحة ومميزة، وبالتالي لا تؤدي وظيفتها المنهجية المعرفية التفسيرية، إذ إنّ هذه الشروط، شروط "الإخفاق النهضوي"، قد استنبتت بالحقيقة كل النزعات العربية بلا استثناء، ومنها: الجدلية التاريخية نفسها، والقومية، والاشتراكية: الإنسانويّة الطوباوية و"العلميَّة" على حد سواء...

وقولُه "بظهور الوجودية في العصر البائس" (ص ١٥٦)، لا يقدّم تفسيراً خاصاً حول نشوء هذه الظاهرة الفكرية، لأنّ "الاشتراكية العلمية" هي أيضاً ظهرت في عصر بائس!

بالواقع، إنّ العلاقة الجدلية بين الداخل والخارج (وقد حلّل المؤلف العديد من دلالاتها الاقتصادية - الثقافية) كان من نتائجها أيضاً، ومن غير قصد المؤلّف، اختزال التعددية الايديولوجية للخارج، وتوحيدها في الداخل على سبيل التواطؤ (ص ١٩١). وهكذا تمّ تحويل هذا القانون الى ميتافيزياء شاملة، تخضع لها كل الأنساق الفكرية !

فما الذي يمنع، مثلاً، قياساً على هذه المنهجية ذاتها،من القول عن "إخفاق المشروع الثوري الماركسي العربي"، على مدى نصف القرن الأخير ؟ وإذا رفضنا فَرَض هذا "الإخفاق"، نكون قد وضعناه في موقع لاتاريخي، مما يناقض منهجية الجدليّة التاريخية نفسها !

بالواقع، إنّ إخفاق العام، عادةً ما يكون وصفاً لكل المراحل التاريخية، وعادةً ما تكون "الإنجازات"،نظراتٍ تاريخية لاحقة، شوفينية في الغالب.

٦- ماركسية العرب

إنّ منهجية "الجدلية التاريخية" تعلن نفسها - بخلاف سواها من المنهجيات المتبعة في العلوم الاجتماعية - منهجية "علميّة" تقوم على الصراع الطبقي الذي قيل بأنّه أهم اكتشاف في القرن التاسع عشر (رداً على مقولة وليم جيمس بأن اكتشاف اللاوعي كان الاكتشاف الأكبر في القرن نفسه)! ولأنّها "علمية"، فهي مسوقة الى اعتبار نفسها منهجية وحيدة، قياساً على ما هو موجود في العلوم الوضعية: الرياضية والطبيعية. وهي أيضاً واضحة (كما يقول عنوان كتاب الطيّب تيزيني)، على الرغم من تعقيد موضوعاتها. كان أينشتاين يقول:"الحقيقة بسيطة". والحقيقة عنده لها سمة قانون رياضي - فيزيائي، ومعادلة مبسَّطة، مثل: ط = ك × س٢. وقد قدّم تيزيني تحليلاً بارعاً، في كثير من النقد الذاتي، للماركسية كما فهمها الماركسيون العرب، إذ قال:"الفكر الماركسي دخل الوطن العربي بصيغته "الستالينية" (ص ٢٦١) التي تتّسم "بالعجز (أو الإخفاق !) عن تبيُّن الجدلية بين المنهجي والنظري في الماركسية، لصالح النظري". وهذا ما دعاه المؤلّف "بصيغة المائة"، أي العامّ الذي تُدرِج تحته كل الحالات الخاصة. وهي ذاتها ما أسماه:"الماركسية التأمُّلية" أي التي لا هموم تطبيقية عندها، هذه الهموم التي تكون وحدها الترجمة الصدقية للمنهج المادي الجدلي.

ولكن هذه "الماركسية التأمُّلية" أليست هي الماركسية التاريخية ؟ أي الحقيقة التاريخية للماركسية عند العرب ؟ وألم يفهم المفكّرون العرب "هذه الماركسية" بحسب ما تقتضيه المنهجية التاريخية ؟ أي منهجية التواطؤ التاريخي ؟

بالحق إنّ هذا التحليل الذي يقدّمه تيزيني، والأحكام الناجمة عنه، قام به قبل ذلك، تاريخياً وأبستمولوجياً، غير الماركسيين، من اشتراكيين (وطنيين وقوميين) وليبراليين وغيرهم.. وكان النقد يتّخذ موقفين: موقفاً عدائياً رجعياً لا يختلف، من حيث الشكل، عن عدائية الفكر الستاليني نفسه؛ وموقفاً تصويبياً معرفياً يطمح، بالتحليل الأخير، إلى الإغناء الثقافي عموماً من خلال تعدُّد المنهجيات وتنوُّعها وتكاملها. وهذا الموقف التصويبي هو أيضاً، وخصوصاً، فصلٌ منهجي بين المعرفي والأيديولوجي، أو على الأقل هدنة ايديولوجية ضرورية من أجل تقدُّم المعرفي (الأبستمولوجي)، هذا التقدُّم الضروري في مرحلة التخلُّف الحضاري.

ولكنَّ هذا الفصل بين المعرفي والأيديولوجي يعتبره الطيّب تيزيني "مقولة زائفة" منهجياً، خصوصاً في العلوم الاجتماعية. لن أناقش الآن هذه المقولة الواسعة. ولكن حسبي أن أُشير الى أنّ الغاية الأولى من وضعه كتابه الذي نناقشه الآن (أو بتعبير أدقّ: إعادة انتاجه لكتابه، أو كتاباته) تقتضيها تلك الإعادة النظر المنهجية الأقل دوغمائية عمّا قبل، والتي عرضها في مقدمة الكتاب قائلاً: "إنّ الحقيقة لا يمكن أن تنبثق على يد نظريةٍ أو منهجيةٍ ما، على نحوٍ كلي ومطلق أولاً، لأن الوضعية الفكرية العربية بالذات ما زالت، وستبقى لأمدٍ غير قصير، تحتمل حدّاً من منهجية الخطأ والصواب"! (المقدمة ص ٦). ويقدّم المؤلف البديل وهو:"الحوار العلمي الديمقراطي" (ص.ن)وذلك، كما يقول:"بعيداً عن هوَس الإنجاز المتسرِّع واللاهث وراء نتائج قطعية تامة" (ص ٧). بالحقيقة، إنّ المؤلّف لم يتنازل عن أسس منهجيته التي على ضوئها قدّم لنا كل النتاج الذي نعرفه له حتى اليوم، في دراسته النقدية للفكر العربي المعاصر. وأعتقدُ أن هذه قيمته الكبرى. فهو أكّد بالحرف أن "المنهج المادي الجدلي التاريخي الذي يخترق هذا الكتاب عمقاً وسطحاً، هو ذاته موضع الحوار النقدي... وهو يلتزم، دون مواربة أو غمغمة، مواقع الطبقة المنتجة الكادحة في هذا الوطن بصفته البديل التاريخي الضروري الوحيد فيه".(ص ٧).

٧- ولكنَّ البريسترويكا "إخفاق" محتمل !

وهكذا، يصحّ القول إنّ الطيّب تيزيني يعلن، بدون مواربة، عن ضرورة تجديد في الفكر الماركسي العربي، أو المنهج المادي الجدلي التاريخي. "تجديد" وليس "تغيير" أو "تبديل" أو "استبدال"، لأنّه يوضح أنّ هذه الخطوة تقع في نطاق منهجه نفسه؛ هذا المنهج هو، كما يقول: "منهج التجاوز والتخطّي الجدليّين والماديين، وكونه المنهج الذي يخضع لهذا التجاوز"(ص ٧).

إنّ مقتضيات "الحوار العلمي الديمقراطي" الذي يطرحه المؤلف اليوم، أو متطلباته، "هي أوّلاً نضالية دفاعية، متلازمة مع بروز البريسترويكا بمثابتها حافزاً نظرياً ومنهجياً وسياسياً خارجياً لقوى التغيير والتنوير في العالم العربي"(ص ٢٧٠). إلا أنّ هذا التفاؤل يتضمّن تريُّثاً من قِبَله؛ موصياً بضرورة "الحذر المنهجي في الحديث عن البريسترويكا، أي عن حركة لم تكتمل بعد" (ص ٢٧٤، الأخيرة). البريسترويكا هي حافز ضروري، ولكنّها أيضاً "إخفاق" محتمل ! وهكذا تكون إيهاماً تفاؤلياً ضرورياً منفصلاً-وجودياً - عن ضرورة نجاحه التطبيقي ! ألن نكون ههنا أمام "تأمُّلية ماركسية" جديدة، تلك التي لم يتوانَ المؤلف عن نقدها سابقاً وبقسوة ؟

إنّ الفكر الجدلي- الذي ليس بالضرورة ماركسياً - يمكنه أكثر من سواه، أن يفهم بالعمق معنى "الحوار العلمي الديمقراطي" الذي يتكلم عليه تيزيني. ففي هذا الحوار وحده يتوحَّد المتحاورون؛ وتتوحَّد المتناقضات بوحدة جدلية أغنى من المتناقضات عينها، منفردةً ومجتمعةً؛ وبه يكتسب تاريخ الفكر شرعية مساره. فالخصم الفكري والمنهجي هو أيضاً ضرورة فكرية ومنهجية، بالمقياس الجدلي. وهكذا، تكون الديمقراطية هي السياق المطابق للتاريخ، ويكون تغييبها تزويراً تاريخياً. وهكذا تكون الحركة الفكرية أغنى من المشاركين فيها. والفكر العربي، المتنوّع حكماً، والقادر على التحاور الديمقراطي الحقيقي، يستطيع أن يعبّر بشكلٍ أكفأ عن الوضعية العربية المشخَّصة وآفاقها. وحركة التحرر العربية الديمقراطية تستطيع أكثر من غيرها أن تعيّن الآفاق المفتوحة، وأن تزيل الآفاق المسدودة.

إنّ منبر الحوار الديمقراطي العربي هو ميدان فسيح يتّسع لكل المتصارعين، لا يقمع هذا الصراع ويعطّله، بل يتحدّد به. إنّه ثورة دائمة، تاريخية الأسباب والنتائج. في هذا الميدان

الحواري وحده "يصبح العامل مفكراً، والمفكر عاملاً"، بحسب معادلة تيزيني نفسه. ولا خوف بالتالي من نتائج المعركة، بل إنّ الخوف هو في إلغائها، أو تأجيلها، أو التواطؤ مع الذين لهم مصلحة في تغييبها !

إنّ "مرحلة ما بعد بيروت ١٩٨٢"، التي جعلها تيزيني مفْصلاً تاريخياً عربياً هاماً، تتلازم مع حدث تاريخي كارثي آخر دمّر منبراً هاماً للحوار العربي، يمكن تسميته:"بمرحلة ما بعد بيروت ١٩٧٥".

٨- إسهام الماركسيين وغيرهم

إنّ الفكر الماركسي،بأشكاله المختلفة، الذي أغنى الثقافة العالمية منذ أواسط القرن الماضي، وفرض نفسه في كل ميادين الثقافة وعلى كل مذاهبها وتياراتها بلا استثناء،أعطى الفكر العربي دفعاً كبيراً بصفته الأساسية كنقيض ضروري للعديد من التيارات الفكرية العربية اللاإجتماعية. إلا أن الفكر الماركسي العربي نفسه، الذي تأخّر ظهوره التاريخي عندنا، اتَّسم، هو أيضاً، بالقصور إزاء منهجيته نفسها، التي غالباً ما استعملها كميكانيكية اختزالية وليدة المنهج الاستنتاجي المعروف، المسمّى "بصيغة المائة"، على حساب المنهج الاستقرائي الذي هو أكثر توافقاً في ميادين العلوم الطبيعية والاجتماعية.

ولطالما تأمَّلْنا – نحن غير الماركسيين– من أنصار المنهج المادي الجدلي التاريخي بأن يقوموا بمهمَّات معرفية تفتقر إليها البنيةُ الفكرية العربية المعاصرة. يقومون بها ليس عنّا، بل عنهم هم، إذ انّ الزاوية المنهجية التي ينطلقون منها هي ملكٌ شرعي لهم دون سواهم؛ وهم أقدر، من حيث المبدأ، على استعمال أدواتها أكثر من غيرهم.

إلا أنّ هذا القصور لا يستطيع مع ذلك، أن يطمس إسهام الماركسيين في نقد الفكر العربي الذي صمَّ أذنيه عن سماع أصوات الألم، وصرخات الرفض والغضب، والضجيج الصاخب الصادر من الحياة الاجتماعية، والذي عزل نفسه عن دينامية المجتمع، ووضع نفسه على هامش التاريخ... وقد كان لنقدهم "العدواني" آثاره الإيجابية الكبرى على مسار الثقافة العربية. فقبلهم، في الغرب، كان الدور الأكبر في تجديد الرأسمالية نفسها هو للماركسيين، وليس لليبراليين! وزيادة الأنسنة في العديد من أنظمتها ومظاهرها؛ وفي نقل الرأسمالية، جزئياً، من رأسمالية الأفراد إلى رأسمالية الدولة؛ وفي نشوء أنماط مختلفة من المِلكية الجَماعية، حتى ولو

تحاشوا هم (الماركسيُّون) الاعتراف بهذه الإنجازات خوفاً من التباسات أيديولوجية، هو برأينا حذر غير مبرّر ! والحال، إن هذه الانجازات حظيتْ من العديد من غير الماركسيين بتقدير كبير: كاعتبار هؤلاء أنّ الحتمية التاريخية الماركسية ذات قاعٍ إنساني تفاؤلي غير عدميّ، ممّا استتبع تعزيز الثقة بنجاح النضال المشترك وانتصاره على القهر والإفقار...

والماركسية العربية أيضاً دفعت ضريبةً باهظة بسبب هويتها الثقافية التنويرية ومشروعها الديمقراطي العلماني. وخضعت، مع غيرها أيضاً - من حيث الواقع لا من حيث الحقّ - للوضعية العربية الظلامية أو القمعية. وقدمت شهداء كباراً مثل حسين مروّة ومهدي عامل خصوصاً... وإن "الفكر الجديد"، الذي يشير إليه تيزيني، الماحي كلّ التباسٍ مع الستالينية، سيكونُ تعاظماً مطرّداً لقيمة هذا الاستشهاد وللفداحة الناجمة عنه. أي إنّ مغزى هذا الاستشهاد، أي كونه نموذجاً أقصى لقمع الحرية، لا معنى قيَمياً له من المنظور الستاليني؛ بل على العكس من ذلك، هو من هذا المنظور ظاهرة مفهومة و "مبرّرة" وتقتضيها طبيعة المعركة، لأنّ القمع الستاليني هو أيضاً ظاهرة مفهومة "مبرّرة" من المنظور الستاليني. والحقيقة الكبرى هنا هي أن القمع في كلتا الحالتين، هو نفسه؛ والقمع في مطلق الحالات، هو هو نفسه، وإدانته هي واحدة. هذا ما قالته البريسترويكا بعد تأخير، وبعد تخلّفها عن غيرها. وهذا بالضبط ما يجعلها حدثاً تاريخياً، ومنعطفاً تاريخياً كبيراً في تاريخ الماركسية، وتاريخ الإنسانية.

وإنّ مَن يراجع ردود الفعل على استشهاد مروّة وعامل، يلحظ أنّها ارتقت بالحدث كقيمة إلى مستواه الإنساني الشامل، أي الديمقراطي الحقيقي، فوق المواقع الأيديولوجية ومضامينها الفكرية، وفوق ما يمكن تسميته "بمشروعية القمع المتبادل" ! وهذا الارتقاء، وهذه الإدانة، ليس حكراً، كما يُشاع، على أخلاق الفلسفة الليبرالية الكلاسيكية وحدها، بل مارسه غير الليبراليين في غير مناسبة، وكانت بعض مؤشراته إرهاصات التغييرات التي صبّت مع غيرها في الإعلان التاريخي للبريسترويكا.

وأمام الفكر الماركسي الراهن آفاق كثيرة، وأمامه أيضاً وخصوصاً تحدّيات لم يعهدها من قبل، ومنزلقات محتملة، قد ينحصر أغلبها في التنازلات، أو الهدنات، التي يخاف من حدوثها، إزاء قوى القهر والظلامية، وذلك تحت تأثير مقولة الدفاع عن وجود واستمرار

"الجبهة الديمقراطية العريضة" المزمع إنشاؤها ! وهذا الخطر المحتمَل يقوم على إضعاف ذلك الرابط، ذي الفائدة النضالية الكبيرة، ما بين المعرفي والأيديولوجي. إلا أن فهم المرحلة التاريخية الراهنة وتعقيداتها وآفاقها ليس عملاً سهلاً، ولا تنفع معه الأدوات المعرفية الجاهزة السابقة؛ ولا يمكن إيضاح معالمها من غير معركة فكرية عربية ديمقراطية حقيقية لا شيء يؤكّد حدوثها اليوم، في زمن التجزئة والمعابر والآفاق الضيقة والمسدودة. وإنّ مقولة تيزيني بأنّ المجتمع العربي المعاصر مجتمع "الاستهلاك المتوازن" و "الاستهلاك والبيروقراطية"، تبدو سمةً واسعة وعمومية، سمة لكل الدول ما قبل الصناعية، وما -قبل- المعلوماتية. وقد يكون من الأجدى، بحسب قاعدة "المنهج المطبَّق والتطبيق الممنهج"التي يقول بها، أن نجابه المجتمعات العربية بوضعيّاتها الخصوصية المشخَّصة، لأن ذلك هو الأكثر توافقاً مع هذه القاعدة.

٩- اختراع القديم "وضرورة الخصم"

ولا بد ههنا، برأينا، من التخلّي عن محاولات اكتشاف "وحدة الفكر العربي" غير الموجودة، وغير الديمقراطية، وغير المقبولة معرفياً ومنهجياً وحتى أيديولوجياً. وبالتالي التخلّي عن النضال من أجل الوصول الى فكر عربي موحّد ! وهذا يعني أن عنوان الكتاب:"على طريق الوضوح المنهجي"، الذي لا يتضمن مقولةً ناجزةً ونهائية، لا يجوز أن يُؤوَّل شرعاً بأنه يعني ضمناً:"على طريق التوحيد المنهجي"! وكم تبدو ههنا معبّرة كلمة ريفيل (Revel) : "كثير ممن يدّعون الماركسية هم أقلّ ماركسية مما يدّعون؛ وكثير ممّن يؤكّدون أنّهم ضد الماركسية يقومون بتحليلات ماركسية أكثر ممّا يظنّون".

ولا بدّ لنا، في آخر المطاف، من الإشارة الى حمّى الدراسات حول التراث. فالتراث ليس مقولةً ثالثة تُضاف إلى التاريخ والاجتماع، كما بدأ يبشر بذلك بعض اليساريين، ومنهم تيزيني نفسه! فعلى الرغم من الضجيج الهادر حول هذا الموضوع، فإننا لا نجد في التراث مقولة مستقلة عن التاريخ؛ بل هو مقولة "التاريخ" بالمعنى الفينومينولوجي، أي كما يعيشه الوعي حاضراً، وكما يتمظهر بمختلف تجلّياته في البنى الثقافية - الاجتماعية الحاضرة، وكما تشمّنه أيضاً النظريات والمنهجيات غير المثالية التي تعتبر الحاضر نتاجاً تاريخياً، وترفض اعتبار التاريخ مثالاً "متحفيّاً". فالتاريخ ليس مقولة منعزلة ومستقلة ولا تاريخية، وهذا ما يعترف به المؤلف نفسه. ولا هو منسلخ -منهجياً- عن الأيديولوجيا، لأن وعي التاريخ هو أيضاً وعي

في التاريخ. إلا أنّ النظريات التراثية العربية الحالية التي لها حوافزها التاريخية الاجتماعية الموضوعية- والتي لا نجد مرادفاً عالمياً واضحاً لها- تبدو اختزالية وابتسارية حتى، إذ تحصر التراث في المجال الديني وما يتّصل به من قريب أو بعيد. وهي بذلك نسخة خاصة عن مقولة "الانسان ذي البُعد الواحد" المركوزية، وهي هنا البُعد الديني. إن التطوُّر المتسارع لحمَّى الدراسات التراثية لا يؤمّن ميدان صراع حقيقياً، بل يشكّل مجالاً لتنازلات وتراجعات حضارية؛ خصوصاً وأنّ الكثير من الدعوات التراثية هي انكفائية وانعزالية تزدري بمقولة "ضرورة الخصم"، بل تحاول تهميش الخصم نظرياً لتهشيمه عملياً. إن المناخ الثقافي الصحي المرجوّ، والذي سيكون موضوع نضال فكري وعملي مشروع، هو الذي يقبل بالخصم كنقيض (anti-thèse) ضروري، كركيزة أساسية في الجدلية. والخصم هنا - وسيظل ربما إلى أمدٍ طويل - هو "الغرب"* الأوروبي والأميركي، وكذلك أيضاً "الغرب" الياباني والروسي...! "فالغرب" هو ضرورة عربية، ثقافية قبل كل شيء، ضرورة ابستمولوجيّة وأيديولوجية. وقد يكون ميكانيسم التطور الثقافي العربي في المرحلة الراهنة مبنيّاً على هذه الضرورة. والبيريسترويكا، التي لا نستطيع أن نستبق تفاعلاتها المستقبلية، ستزيد في تعقيد مقولة "الغرب" في وجداننا، وستطرح علينا تحدياً جديداً.

لقد أظهر المؤلف بطلان مقولة "الغزو الثقافي" لحساب مقولة "التدخُّل الثقافي" التي هي ترجمة لمقولةٍ أكبر، هي عنده "التواطؤ التاريخي" الذي يدينه ضمناً. إلا أنّ هذا التواطؤ المرفوض سيظل، على الرغم من ذلك، ثابتةً (constante) في تحديات ثقافتنا.

إنّ ما يجري في هذا العالم - عالمنا - الذي يزيد من تواصله الحميم يوماً بعد يوم، هو مِلكنا. وهو من الثراء ما سيجعلنا جميعاً "متواطئين"، شئنا أم أبينا، مع فريق أو مع "آخر"

---

* ولا أجد غضاضة من استعمال مصطلح "الغرب" بحسب الإشكالية التي تَمثلَها له مفكّرو "عصر النهضة العربية" على اختلاف نزعاتهم، ولكن مع توسيع مدلوله الجغرافي والحضاري، وهكذا يصبح مفهوم "الغرب" عندي - ولضرورات المرحلة - هو"الآخر" أو "اللانحن" المتفوق علينا علمياً وتقنياً وفنياً، بصرف النظر عن موقعه الجغرافي. وبصرف النظر أيضاً عن نوع مضمون حضارته، وخصوصاً عن هويّته القومية. إن "إشكالية الغرب" في الفكر العربي قديمة متجددة: هي إشكالية "العلوم الدخلية" قديماً، وإشكالية "الفكر المستورَد" حديثاً.

منه، ومن غير عقدة ذنب. فالستار الذي يحاول به البعض تسوير عالمنا الثقافي العربي سيبقى لا محالة – وليس مع الأسف- عرضةً لكل الخروقات الحضارية "الدخيلة" غير المتشابهة وغير الموحَّدة. والمؤلف يقف إلى حد كبير هذا الموقف عندما يقسم الاستشراق – الذي غالباً ما اعتبره السلفيُّون موقفاً عدائياً- إلى ثلاثة أقسام، الأول:"استعماري" ينطبق عليه قَبْلياً مفهوم "الغزو"؛ والثاني:"إنساني" (ولكنه لا يقدم أمثلةً عنه لا قليلة ولا وافية)؛ والثالث:"اشتراكي" (ص ١٥٩). ومن الواضح أن النسقين الأخيرين يندرجان ضمن المقولة التي أسميناها سابقاً: "ضرورة وجوده وضرورة الاستقلال عنه"، هاتان الضرورتان اللتان يدركهما الفكر الجدلي وحده على أنهما معاً مقولةً جدلية موحَّدة منهجياً.

١٠- "على طريق الوضوح..."

لا بد في نهاية هذا البحث من التأكيد على أن مقدمة الكتاب الذي نناقشه هي برأينا مشروع بيان تاريخي "للفكر العربي الماركسي الجديد"، في زمن الهزائم العربية الكبرى التي تجد نموذجها الساطع في ما أسمّيه "مرحلة حروب لبنان"، وبلبنان، وعلى لبنان النازف منذ خمس عشرة سنة، يُضاف إلى جرح فلسطين والأراضي المستباحة. إنّ للثقافة العربية الجديدة دورها، إلى جانب أطفال الحجارة – وكنا نأمل قبلهم – في رسم نقيض الصهيونية والتخلُّف، بأنماطنا الفكرية وفي مجتمعاتنا على حدٍ سواء: الانفتاح بمقابل التقوقع الديني؛ الإنسانية بمقابل العنصرية؛ الحرية والديمقراطية بمقابل القمع؛ العدالة بمقابل الظلم والقهر. وإنّ للتيارات الفكرية المستنيرة وقواها الديمقراطية التقدُّمية والعلمانية المتنوعة دورها الكبير. والطيّب تيزيني نفسه يتبوّأ دوراً مميزاً في هذه المعركة، نظراً لامتلاكه العميق والواضح لمنهجية المادية الجدلية التاريخية، وإمكاناتها التطبيقية، وتطلُّعاتها المتجددة، والمتجاوزة ذاتها، والمستندة إلى الدراسات والأبحاث المعرفية (الأبستمولوجية) المتنوعة المصادر. وكونه اليوم واحداً من المؤتمنين الكبار والقلائل عليها، وبغياب الشهيدين حسين مروّة ومهدي عامل، كل ذلك يضعه في الموقع الأول من تحمُّل أعباء بزوغ هذا "الفكر الجديد" كما يسمّيه، هذا الفكر الطامح لسلوك "طريق الوضوح المنهجي" (بوجهيه المعرفي والأيديولوجي)، والذي رسم خطوطه العريضة في مقدمته – البيان.

الفصـــل الرابـــع

فريد جبر ونهضة الفلسفة العربية...

فريد جبر :

لا نهضة للفلسفة العربية من خارج عبقرية اللغة العربية والعلوم الإسلامية*

"على جميع الباحثين في الغزالي أن يبادروا، من الآن، إلى توجيه كامل انتباههم نحو ما يقوله (فريد) جبر، ويتعلّموا منه الكثير، ويتعمّقوا في المصطلحات التي بنى عليها أبحاثه، ويفيدوا منها على أوسع مدى".

بهذا الكلام ختم المستشرق البريطاني (الاسكتلندي) المعروف مونتغمري- واط (Montgomery-Watt) مقالته :"دراسة الغزالي" في مجلة "أورينت" (Orient) الانكليزية (١٩٦٠)[1] حول كتابَي فريد جبر الصادرَين حديثاً (آنذاك) بالفرنسية بعنوان :"مفهوم اليقين عند الغزالي" و "فكرة المعرفة عند الغزالي"(نشير إليهما اختصاراً:"اليقين" و "المعرفة")، اللذين لم يلبثا أن أصبحا مرجعين أساسين في الدراسات حول الغزالي، لا سيما بين أوساط المستشرقين ؛ وألحقهما "بمعجم الغزالي" (١٩٧٠)، فاكتملت به "الثلاثية الغزالية".

١- السيرة الذاتية

إنّ سيرة جبر الذاتية تلقي المزيد من الضوء على سيرته كمفكّر، وعلى اهتماماته العلمية. فثقافته منذ بدايتها كانت دينية : بدأ بتعلّم اللغات العربية والفرنسية والسريانية وهو بعد في الرابعة من عمره، على يد أحد رجال الدين الموارنة قرب بيروت ؛ ودخل مدرسة إكليريكية لأعداد الرهبان وهو في العاشرة فقط. وأصبح راهباً في السابعة عشرة عام ١٩٣٨، وهو العام الذي سافر فيه إلى أوروبا والتحق في مدينة "داكس" الفرنسية بدير للآباء اللعازاريين، متابعاً هناك دراسته اللاهوت والفلسفة.

---

* نُشر هذا البحث في جريدة "الحياة"، لندن-بيروت، بتاريخ ١٩٩٣/١١/٤، بطلب من الجريدة نفسها التي أعطته هذا العنوان، وذلك بمناسبة غياب الأب الدكتور فريد جبر في ١٩٩٣/١٠/٢٦ عن اثنين وسبعين عاماً.

ويمضي سنوات الحرب العالمية الثانية كلها في فرنسا تحت الاحتلال الألماني حتى ١٩٤٥ حيث ظهرت عنده بوادر الاهتمام بالفلسفة العربية الإسلامية، وبالغزالي خصوصاً. في هذا العام انتقل إلى دمشق حيث قام بتدريس الرياضيات وتاريخ الأدب العربي وعلوم اللغة العربية والفلسفة حتى العلم ١٩٥٢، فكشف عن ثقافة واسعة ومتخصّصة، يُضاف إليها اتقانه لغات عديدة، بالإضافة إلى لغته العربية، منها : السريانية واليونانية القديمة واللاتينية والفرنسية والانكليزية والألمانية، مع إلمام، كثير أو قليل، باللغات الشرقية القديمة (الآرامية والأشورية والعبرية) وبالإيطالية.

من ١٩٥٢ إلى ١٩٥٤ درّس اللاهوت في مصر ؛ وظلّ يتابع في الآن ذاته، أبحاثه حول موضوع أطروحة الدكتوراه التي كان تسجّل فيها في جامعة السوربون في باريس منذ العام ١٩٤٥؛ إلا أنّه لم يناقشها إلا في العام ١٩٥٥ أمام لجنة من المستشرقين المعروفين : ريجيس بلاشير (الأستاذ المشرف)، وليفي بروفنسال، وبرونشفيك.

ومنذ ١٩٦٥ تداخلت في حياته الأعباء الإدارية بالأبحاث والمهمّات الأكاديمية، خصوصاً بعد شغله كرسي أستاذ الفلسفة والأسلاميات في الجامعة اللبنانية، وفي جامعة القديس يوسف اليسوعية (الفرنسية) في بيروت، وزياراته لجامعات في فرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة الأميركية وألمانيا (الغربية) ومصر وتركيا... وإلقائه محاضرات فيها، وإشرافه على الرسائل والأطروحات الجامعية.

لقد حصَّل فريد جبر ثقافة مدرسية (كلاسيكية) متينة وواسعة في تاريخ الفلسفة والعلوم واللاهوت خصوصاً، ظهرت آثارها جلية في مؤلفاته - الشروحات التقنية، كدراساته حول الفلسفة الرواقية وبعض أعلامها مثل أبيكتيتوس، ومرقس أوريليوس الفيلسوف والامبراطور الروماني (نُشرت جميعاً عام ١٩٥٨-١٩٥٩ في مجلة "العربي"، الكويت) ؛ ومقالاته العشر في "دائرة المعارف"، الموسوعة التي كان يشرف عليها الدكتور فؤاد أفرام البستاني، رئيس الجامعة اللبنانية آنذاك، ويُعتبر نموذجها الأرقى فيها بحثُه بعنوان:"أرسطو والأرسطية عند العرب"(حوالي ٣٠ صفحة كبيرة ؛ جـ ٩، ص ٤٣٣) اعتمد بمعالجته على بحث شهير للمستشرق الألماني ماكس مايرهوف بعنوان :"من الاسكندرية إلى بغداد : بحث في تاريخ التعليم الفلسفي والطبي عند العرب" ظهر عام ١٩٣٠ (ونقله عبد الرحمن بدوي

فيكتابه : التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية). إلا أن جبر تجاوز مايرهوف بتوسُّع أفقي لم يغب عنه أيٌّ من المصادر العربية القديمة بدءاً من "فهرست" ابن النديم، ومروراً بكل "الفهارس" الأخرى وأخصها ابن أبي أصيبعة وابن القفطي. كما لم تغب عنه المصادر السريانية المعروفة، ولا أية رواية عن ترجمة أيّ كتاب من كتب أرسطو (الصحيحة والمنحولة) وتواريخ نقلها وأسماء مترجميها ولغاتها وشارحيها... مع اعتماد أساسي على المقارنة ما بين الروايات والمصادر والتواريخ ومقابلتها بعضها ببعض، حتى ليخيَّل للقارىء (الباحث) بأن هذا التبحّر في التوثيق الفائق الدقة والتقنية ينطلق ضمناً من تحدٍّ أقامه المؤلّف مع نفسه بأن لا يترك لغيره أيَّ مجال للإضافة، أو حتى للاستفسار أو الاستخبار من مراجع أخرى ! ويُشعَر منه أيضاً تحدٍّ ضمني للمستشرقين في حقلهم بالذات الذي استأثروا به لزمن طويل بفضل اختصاصهم بمثل هذه الموضوعات التي تستوجب معرفة واسعة باللغات القديمة المختلفة (نجد مثل هذا التحدّي أيضاً عند عبد الرحمن بدوي في تحقيقاته للمخطوطات العربية القديمة). لقد أسهم جبر بجعل هذه الأبحاث مراجع أساسية لا غنى عنها، للباحثين في تاريخ الفلسفة العربية.

قبل نشره "مفهوم اليقين عند الغزالي" (أطروحته)، وعلى مدى الفترة الطويلة التي استغرقها الأعداد لها (عشر سنوات)، لم ينشر جبر شيئاً. فلائحة مؤلّفاته "الرسمية" لا تشير إلى وجود أيّ مؤلف له في الفلسفة قبل العام ١٩٥٨ ! إلاّ أنه لا يمكن استبعاد إمكان كتابته في موضوعات مختلفة قبل هذا التاريخ وأنه قد يكون آثر، لاحقاً، ألاّ ينشرها على نطاق واسع، وألاّ يذكرها تالياً في لائحة مؤلفاته!. ويُرجَّح هذا الاحتمال إلى حدّ كبير، لأن جبر سيحافظ على هذه العادة (كتابة من غير نشر، أو كتابة كثيرة ونشر قليل) حتى أواخر حياته ! ففي لائحة مؤلّفاته تتكرّر عبارة "غير منشور" أو :"للنشر قريباً" بعد أكثر من عنوان : بعضها موسوعات حقيقية، مثل ترجمته من اليونانية (الهلّنستيّة) إلى العربية "تاسوعات أفلوطين" وتحقيقه لها تحقيقاً عصرياً، استغرق العمل فيها سنوات طويلة، وتقع في مجلدات عدّة (تسعة ربّما !) ؛ ومنها أيضاً تحقيقه "منطق أرسطو" من المخطوطات العربية القديمة، وبعد نشرة عبد الرحمن بدوي الشهيرة (وقد آثر جبر دائماً ألاّ يُبدي ملاحظات نقدية علنية على هذه النشرة، إلاّ بشكل إجمالي، وأمام نفر قليل من أصدقائه المقرّبين نظراً للتقدير الذي يكنّه لبدوي ولكل ما قام به من تحقيقات وأبحاث تعزيزاً للثقافة الفلسفية العربية)! باختصار : عدد "غير

المنشور"، بالعربية، هو خمسة مصنّفات طويلة (منها المذكوران أعلاه) وخمسة أبحاث أخرى. إلاّ أن القائمة الكبرى "بغير المنشور" هي باللغات الأوروبية الثلاث : الفرنسية والانكليزية والألمانية ؛ وهي مجموعة محاضرات، ومذكرات أكاديمية، ودراسات... وعددها ١٣ من أصل ٢٦ منشوراً (أي النصف، وآلاف الصفحات) ؛ منها على سبيل المثال محاضرته في كلية الفلسفة (الحرّة) في باريس عام ١٩٨٣ (بالفرنسية)، بعنوان :"من أجل فلسفة بلغة عربية من دون فكرة الكينونة" "Pour une philosophie en langue arabe sans l'idée d'être".

لقد استشعر في العامين الماضيين اللذين سبقا غيابه – أي بعَد نجاته من الحادث الصحي الأول (جلطة دماغية) الذي خرج منه بفقدان جزئي للذاكرة المحرّكة (الأفازيا: التكلّم والكتابة) – الضرر من تأجيل نشر مخطوطاته. وبضغط من أصدقائه البحاثة (جلُّهم من تلامذته السابقين)، قَبِل جبر بتأليف لجنة منهم وبرئاسته، وضعت خطة لنشر مؤلّفاته تباعاً... وبهذا القرار ستستمر حياة فريد جبر المؤلّف بعد غيابه كشخص، إذ أن المستقبل سيُظهر، من وقت لآخر، واحداً من مؤلّفاته غير المعروفة لحينه، في ظاهرةٍ استثنائية لا نجد لها مثيلاً، بهذا الاتساع، عند أيّ مؤلّف آخر !

٢– النشر المضطرب

مواقف ثلاثة اتخذها جبر كانت لها آثار سلبية عميقة على شخصه كمفكّر ومؤلّف، وعلى مشروعه الفكري على حدّ سواء :

– الأول : عدم مبادرته إلى ترجمة "ثلاثيته الغزالية" إلى لغة موضوعها الأصلية : العربية ؛ لا سيما كتاب "اليقين" المركزي والمحوري. أما مؤلّفاته الباقية، على أهميتها، فهي بالإجمال روادئف له. وهذا التلكوء عن تعريب هذه الآثار الهامة، منذ زمن باكر، أسهم في حجْب جبر عن الباحثين العرب الذين لا يتقنون الفرنسية، وهم كُثُر. وهذا الجهل الواسع من قِبل الباحثين العرب بجبر : بالمؤلف والمفكر والباحث المميّز، أسهم أيضاً وخصوصاً في تعطيل مشروعه الفلسفي ذاته القائم على قاعدة استخدام اللغة العربية الأصلية، السليمة المصطلحات، التي يُعتبر الغزالي – والدراسات عنه تالياً – نموذجها الأصفى.

– الثاني : نشْرُه أغلب مؤلفاته بعد زمن طويل من كتابتها، وعدم نشره بعضها الآخر، الأمر الذي سيربك الباحث في سيرته الفكرية.

- الثالث : عدم جمعه منشوره المبعثر المشتت في مجلاّت ودوريات مختلفة (بعضها توقّف عن الصدور)، وفي شرائط تسجيل إذاعية... ضمن كتاب، أو سلسلة كتب...

هذه السلبيات طمست اسم فريد جبر المفكر الفيلسوف وقلّصت دائرة شهرته إلى حدود دنيا لا تتناسب وقيمته المميزة، وقطعت الطريق على حضوره الفاعل في الثقافة الفلسفية العربية المعاصرة، سيما وأنّه يقدم نظرة جديدة لرؤية تاريخ الفلسفة العربية ويربط هذا التاريخ بمشروع يتضمّن الشروط الضرورية لتحقيق فلسفي عربي معاصر ! ومثل هذه المشاريع لا تكتسب أهميتها إلا إذا حرّكت الواقع الثقافي، ونوقشت على أوسع نطاق.

٣- نظرة إلى الغزالي "من الداخل": المنهج الفيلولوجي

ما الجديد الذي أتى به جبر في أبحاثه عن الغزالي ؟

لقد أشار مؤنتغمري -واط إلى الأهمية الكبرى لبحوث جبر عن الغزالي. إلا أن هذا التقريظ المفرط ليس سوى وجه واحد للعملة. فمقاله المذكور ينطوي على انتقادات قاسية لكتاب "اليقين" ولمؤلّفه نجدها في أكثر من موضع. فقد أخذ على جبر أنّه "يفترض مسبقاً وجود تماسك واستمرار في فكر الغزالي"؛ وبأنّه "يغالي"؛ وأنّه "ذهب بعيداً في نظرياته إلى حدّ من التوسّع أفقده أن يلاحظ على الأقل وجود تناقض ظاهر (عند الغزالي)"؛ وأنّه "نسب خطأً مؤلّفاً إلى الغزالي هو على الحقيقة للإمام الجويني" (وسيصحّح جبر هذا الخطأ في طبعة الكتاب الثاني) ؛ وأن "بحثه غير مرضٍ من نواحٍ كثيرة" إلخ...

ولكنّه، بالمقابل، يشيد بجبر في مواضع أخرى، وبمبالغات مستغربة إجمالاً ونادرة في الأوساط العلمية الرصينة، مثل استدراكه بقوله عن **كتاب "اليقين" إنّه "حقاً واحد من أبرز الإسهامات في الدراسة الإسلامية قام بها عربيّ خلال النصف الأخير من هذا القرن"**(العشرين) (كذا) !

ويزيد من قيمة أحكام مونتغمري -واط، السلبية منها والإيجابية، والمبالغة في كلتا الحالين، أن هذا المستشرق هو أيضاً من الاختصاصيين المرموقين في فكر الغزالي ! وهم قلّة على أيّ حال. وهو ينتمي، كسائر المستشرقين "الكبار"، إلى المدرسة الاستشراقية التقليدية ذات المنهج الوضعي الفيلولوجي الذي يعتبر النص معطىً لغوياً ظاهراً (المبنى) ينكشف باطنه (المعنى) عن طريق التحليل القائم على الشرح والكشف عن مصادر ثقافة المؤلف، ومنها

تربيته (الدينية وغيرها)... أي إظهار "منطق" النص الضمني، العقلاني الأرسطي... وكمنهج وضعي، فإنّه يربأ بالخروج عن حدود النص المدروس وبتجاوز نوازع المؤلف ونواياه الواعية... وصولاً إلى نوازعه اللاواعية، والضغوط الثقافية الاجتماعية التي فرضت عليه اللامعقول واللامفكّر فيه...

هذا المنهج الذي ما فتئ يهيمن على الدراسات الفلسفية العربية (والأدب العربي خصوصاً، والتأريخ) يجد في فريد جبر الباحث والمفكّر واحداً من ممثّليه الأمناء.

والحق أن هذا المنهج قدّم، ولا يزال يقدّم، خدمات جلّى للدراسات العربية؛ وأنّه لم يستنفد بعد الكثير من إمكاناته المفيدة ؛ ولا تزال أمامه كشوفات كثيرة للقيام بها في وثائق ومخطوطات لم تحظَ للساعة بالنشر والتحقيق و "الشروحات"، أو في وثائق منشورة لم تحظَ بدراسات معمّقة تستحقها... بهذا المعنى يمكن فهم الاستدراك الذي قدّمه "مونتغمري-واط" بقوله:"**رغم هذه الثغرات... يبقى منهج جبر من أقوى المناهج**"(كذا !) ؛ وقوله أيضاً :"إنّ نهجه (جبر) يقوم على تفسير الغزالي من خلال الغزالي نفسه، ما أمكن، أي بمقارنة المقاطع بعضها ببعض. وهذا الأسلوب، على العموم، ممتاز".

إلاّ أن "قوة" منهج جبر تقوم برأينا على الجانب الفيلولوجي (ما قبل اللساني) الذي يعطي الأسبقية في التحليل لدراسة المصطلح خصوصاً. هذه الملاحظة ليست عمومية بالقدر الذي يمكن أن تُرى عليه قياساً على الركائز العامة المعروفة للمنهج. لقد أظهر جبر براعة لا سابق لها في الدراسات الفلسفية العربية لاستخراج المعاني "المختبئة" في المصطلحات العربية التي استخدمها الغزالي، وكما استخدمها الغزالي، أو كما "قصدها".

لم يولِ الباحثون اهتماماً فائقاً بالمصطلح الفلسفي العربي بقدر ما فعل جبر. لقد تحوّلت الفلسفة عنده إلى مجهود لغوي لاستيلاد المعاني من الإمكانات الواسعة، وغير المتوقعة، التي "تحملها" المصطلحات العربية الأصيلة التي وجدت مطابقتها الأشد، برأيه، مع الغزالي بالذات. وإن لم يذهب جبر إلى حدّ اضطراره صوغ نظرية تقوم على حصر مهمة الفلسفة في تحليل اللغة فحسب، كما فعل فيتغنشتاين (Wittgenstein)، فإنّه مع ذلك ربط مستقبل الفلسفة العربية مباشرةً بتاريخها الوسيط بحيث لا يعود ثمة إمكان، وحتى أمل، في "تحقيق فلسفي" في الحاضر (في الحداثة) ما لم يُصَر إلى ضبط اتساع المصطلحات واستيعابها. هذه

المصطلحات التي غدت معه بلا تاريخ، أو فوق التاريخ، حتى ولو كانت تدين بظهورها الأول (والأصفى) إلى مرحلة تاريخية معينة. إذ يكفي أن يتصل المصطلح بصدقيّته اللغوية حتى يغدو عنده تراثاً غير قابل للاندثار. وهكذا يبدو وكأن المصطلح الصالح لمشروع فلسفي مستقبلي قد جاز امتحانه في قرون غابرة، وهذه القرون كانت عصره المشرق بامتياز.

وبتأثير من رمز كتاب "الإحياء" (إحياء علوم الدين، للغزالي) - كانبعاث في الحاضر بوساطة العودة إلى الأصول- صاغ جبر "إحياءَه" الفلسفي العربي. فلا كلمات مهجورة عنده إذا تمّ "سكناها" مرةً. كلها قابلة للحياة والإحياء إذا وجدت من يُحييها ويحيي بها (يقول الغزالي بعد عودته إلى اليقين :"إني لم أتحرّك، لكنه (تعالى) حرّكني ؛ وإني لم أعمل، لكنّه استعملني ؛ فأسأله أن يصلحني أولاً ثم يُصلح بي ؛ ويهديني ثم يُهدي بي). وتلك هي عنده مهمة الفيلسوف المعاصر صاحب المشروع : أن يعرف، كالغزالي، كيف "يبقى أميناً لعبقرية اللغة العربية...".

ففي مقدمة كتابه "فكرة المعرفة عند الغزالي"، ينبّه جبر قارئه إلى أنّه "سيتحاشى في دراسته، كل مصطلح تقني غريب عن الإسلام..." (ص ١٧)، وذلك درءاً لخطر احتمال تشويه طبيعة فكر المؤلف (الغزالي) وأفكاره...". لقد قصد جبر بهذا التنبيه أن يُظهر حدود قدرة أصحاب "المصطلحات التقنية الغربية" الجاهزة (المستشرقين) على الولوج إلى عالم الغزالي، بسبب افتقارهم "الفطري" إلى عبقرية اللغة العربية التي تبدو عنده عاصية على التعلّم. "فالإحاطة" بقواعد العربية هي مقاربة "من خارج"، من "الحس والمشاهدة" اللذين يعتبرهما جبر، كالغزالي، درجة اليقين "الأولى الضرورية، إلا أنّها مجرد عتبة". وهما عنده صنو الوضعية، أو "روح الوضعية" كما يسمّيها، والتي تتقابل عنده مع الأحكام التقديرية (القُدَرية). إنّ تخريج مصطلح عربي "من خارج" هذه العبقرية سيبدو غريباً عن "الذوق العربي"، وبالتالي غامضاً، أي أنّه أخطأ غايته المعرفية. وهذه، برأيه، كانت حال المترجمين السريان القدماء. وهي أيضاً، حال المستشرقين. هذه الفكرة شكّلت خلفية ثابتة لموقف جبر الفكري. وعلى أهمية هذه الخلفية في إيضاح نظريته، فإنّه لم يقاربها كموضوع مستقل جدير بالتحليل والنقاش.

لم يرفض جبر الإسهامات الاستشراقية، لا بل يثني على مآثرها العلمية في المنهجيات والكشوفات، لا سيما في مجالات العلوم الوضعية والأفكار الموضوعية عند العقلانيين من فلاسفة الاسلام، الاشراقيين وغير الاشراقيين. ولكنه كان يعتبر الغزالي شأناً استثنائياً فائق الخصوصية الاسلامية العربية، يعصى إدراكه بالعمق علىالتقنيات "العمومية" التي لا ينِي البحّاثة غير العرب يستعملونها في شتى الموضوعات. هذا على الأقل جوهر ردّه على أوبرمان (Obermann) [٢] الذي لم يشأ أن يرى في الغزالي أية حالة استثنائية. "فلِكَي نعرف عمق أفكاره لا بد لنا - يقول أوبرمان - من وضع ظاهرة الغزالي في سياق الظاهرات الكبرى المعروفة جيداً في مجال تاريخ الأديان". فكل "هذه الظاهرات متماثلة، على الرغم من ظهورها مختلفة بحسب حقبتها، ولغتها، وثقافتها". (راجع "يقين"، ص ٤٥).

والحال، أن "زج" الغزالي في خضّم تاريخ الأديان يجعل منه، بحسب جبر، حالة "منعزلة"، إلا أنه لا يجعل منه حالة خاصة، وأصيلة بخصوصيتها !.

٤- في المعجم الفلسفي العربي

وهذه الخلفية نفسها جعلت كتاب :"معجم الغزالي (Essai sur le Lexique de Ghazali)[٣] الخطوة التالية الطبيعية والضرورية في مسيرة جبر مع عالم الغزالي الفكري، الفريد والنموذجي في الآن ذاته. كان لدى جبر "مثال" سابق لمعجم فلسفي خاص بمصطلحات فيلسوف معيَّن هو:"معجم لغة ابن سينا الفلسفية" للمستشرقة الفرنسية أميلي- ماري غواشون (A.-M.Goichon، تلميذة ماسينيون، وضعته بالفرنسية عام ١٩٣٨، أي قبل أربعة عقود من "معجم" جبر. ولا يزال معجم غواشون يحتفظ للساعة بمترلته المرموقة كمرجع أساس عن ابن سينا. ولكنّ معجمَي غواشون وجبر، الموضوعَين بالفرنسية، نموذجان "تقنيّان" للمعجمية الفلسفية العربية. وظلاّ، بسبب عدم ترجمتهما (هذه الترجمة ليست سهلة على أيّ حال)، بمنأى عن متناول الجمهور الواسع من البحاثة والمفكرين والطلاب العرب.

إلاّ أن معجم جبر الشامل والتقني لم يضيّق آفاق الغزالي، وإن كانت هذه - على الرغم من المفارقة!- مهمّة المعجم، أيّ معجم، الأصلية، أي "التحديد" وإقامة حدود معاني الألفاظ والمصطلحات. لقد اكتشف جبر أن المصطلح لا ينفصل عن سياق نصّه، وليس له قوة معنوية مستقلة. ولكنه (جبر)، مع ذلك، خضع بأمانة لتقنيّة بناء المعاجم التي تربأ

بالتطويل والتفصيل. وإنّ هذه التقنيّة المعجميّة، وإن كانت تسلخ المصطلح عن سياق جملته، فهي تسلخ الجملة أيضاً عن سياق نصّها، عن مناخها العام. وإذا وعت هذا العائق ورغبت في تجاوزه، فإنها ستقع حكماً في نطاق الشروحات الموسّعة ! لقد تحاشى جبر هذه الصعوبة، بطريقة غير مباشرة، عندما أدرج "معجمه" في سياق "ثلاثيته الغزالية" التي يشكّل "اليقين" ثقلَها المحوري، بالإضافة إلى مجموعة غير قليلة من الأبحاث-الأفلاك التي تضيء جوانب لا تخلو من الأهمية.

هذا "المعجم" وضع جبر بمواجهة مطلقة مع اللغة، اللغة العربية التي استخدمها الغزالي وتماهى بها كمؤلف وثبّتها كنموذج. فكرة المعجم قديمة عنده. لقد سبقت وضع هذا "المعجم" ونشره بعقود عدة. ويمكن القول بأن كل ما كتبه سابقاً، إنّما كتبه في إطارها وتحت تأثيرها. في مناخ المعجم بلغت دراساته اللغوية أبعاداً (وأسئلة) يصعب ضبطها في "نظرية" ناجزة. وانكشفت له اللغة العربية بكفاءاتها المذهلة، وقدرتها على حمل أيّ "تحقيق فلسفي" دونما الحاجة إلى "استجار" مصطلحات غريبة عن عبقريتها. ورهانه الأكبر يذهب هنا في اتجاهين :

التوليد الذي يعيِّن حقل المعاني المتجدّدة من المصطلح العربي الأصيل نفسه، هذا المصطلح الذي يرسم لها آفاقاً مفتوحة، جديدة ولكنها غير منفكّة عن أصالتها (مثال ذلك : "الفعل" الذي يختلف عن "العمل"، عند الفلاسفة العرب وعلماء الكلام. الفعل هو الخلق. فالله هو خالق. العمل لا يُنسَب إلى الله. والصنع هو الفعل المتقَن. في العربية : الصنيع هو العبد الذي يتقن فعله. أنا عبدالله، يعني : أنا فعلُ الله. بالسريانية :"عبدو" يعني : فعل. عند أرسطو "بويين" (اليونانية) تعني الإبداع. والشعر عند أرسطو (المصطلح اليوناني والأوروبي المشتق من "بويين") هو كالمسرح والملحمة والدراما، أي "إعادة خلق الأحداث" إلخ...).

والثاني : **الاشتقاق** ؛ ويرى جبر في العربية إمكانات لا مثيل لها من الاشتقاق (من المصدر الثلاثي خصوصاً الذي هو النموذج العام الساميّ للمصدر، والطاغي طغياناً شبه تام في اللغة العربية. مثلاً :"التعبير"، يُستعمَل بمواضع غير ملائمة أغلب الأحيان، بسبب جهل معنى مصدره "عبر"؛ و"التعبير" يعني "العبور" المعرفي من الصورة الحسية (المشاهدة) إلى المعنى

العقلي؛ وهو غير التأويل، أي العودة إلى المعنى "الأول". يقول الغزالي :"مشاهدة الجوع"، أي الاحساس بالجوع باختبار مُعاش إلخ...

ولكن جبر كان يتحفّظ على **النحت** عموماً. أمّا النحت من الألفاظ الأعجمية على وجه الخصوص فكان، في المطاف الأخير، يرفضه رفضاً قاطعاً. ويذكر على سبيل المثال تلك الحالة النادرة التي نحت فيها الزمخشري لفظة "البلكَفة"، للدلالة على عبارة "بلا كيف" في المقولة الكلامية المعروفة : إن الله له صفات ولكن بلا كيف ! وقياساً عليه، "أنا أقول – يقول جبر-"الحسْمَشَة"، أي "المعرفة بالحس والمشاهدة" بالمعنى الذي يستعملها به الغزالي، ويتبنّاه جبر مبنىً ومعنى. إلاّ أن هذا المثل :"الحسمشة"، لم يقصد به التداول أكثر مما عنى به الإمكانية التي لا تخالف أصالة العربية انطلاقاً من أن الزمخشري مرجع معجمي كبير !

انكبّ جبر على المعاجم العربية القديمة، معاجم اللغة، وقام "بتأويل" ألفاظها تأوُّلات تجاوَز بها تلك المعاني الضيّقة التي حصرت نفسها فيها ! كشف لها فلسفتها الكامنة، وأصالتها التي غابت أعماقها ومعظم تفاصيلها عن واضعيها أنفسهم. وظهرت "تخريجاته" حول بعض الألفاظ-المفاتيح، التي رفدتها ثقافته الواسعة ومقارناته مع اللغات الشرقية القديمة والسريانية (الساميَّة) خصوصاً، وكأنها حقول خصبة لم يدسها قبله بشر، تنتظر من "يوقظها" من سباتها التاريخي الحضاري. وكان موقفه هذا، بأحد دلالاته الأساسية، هجوماً مضاداً لغزو مصطلحات الفلسفة الأوروبية الحديثة على يد من لم يدركوا، برأيه، ثراء ذلك المنجم الذي تختزنه اللغة العربية وغنى التراث الفكري الفلسفي والديني على حدّ سواء الذي وُضع فيها. فالمعجم "التقني" (والعبارة مأخوذة بلا شك من عنوان معجم Lalande الفلسفي الشهير*)، وينبغي أن يكون أيضاً معجماً تاريخياً تطورياً (diachronique) داخل الأصل الثابت!، يقوم "بتحصين" اللغة العربية عموماً، والفلسفية خصوصاً، ويوضح هويّتها. ولم يكن في بال جبر سوى معجم تقني وحيد وأوحد، يرمز إلى وحدة العربية، وجوهرها العاتي على التبدُّل. هذا المعجم غير الموجود للسّاعة والذي انتدب نفسه لإيجاده.

- Lalande , André. Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie. (plusieurs editions * depuis 1923).

فالشرطان اللذان اقترحهما لإصدار هذا المعجم هما خلاصة حضارية، بشروطها النفسية والعلمية، تستجيب لمقياسَي الصدقية والقيمة الموضوعية.

الأوّل : أن يكون واضع هذا المعجم على علم دقيق بالمصطلحات وبروح العلوم الانسانية، وأخصها الفلسفة، وباللغات الأصلية التي صيغت بها هذه العلوم !

والثاني : أن يقوم المؤلف (المؤلفون) بمسح واعٍ ومنظَّم لنصوص "العلوم الاسلامية" التي هي الحيِّز الأوحد الذي عالجته العلوم الانسانية والفلسفية ("اليقين"، ص ٢٨).

وثمة شرط إضافي، وهي أن فائدة هذا المعجم لن تطول سوى قارىء باستطاعته أن يتجاوز مضمونه كي يصحِّح فيه الهنات التي لا مفرَّ منها في نشرته الأولى. وإنّ عمله هذا غير ممكن من غير رجوعه "الغريزي" الدائب والعفوي إلى الأصول والمصادر ؛ أي أنه قارىء متخصِّص متمرِّس "بالعلوم الاسلامية" لدرجة معرفته بها "بالذوق" وبالتعاطف !

بهذه الشروط، لم يعد المعجم المطلوب، عند جبر، مجرّد مؤلَّف موسَّع، بل غدا إعادة صوغ للحضارة العربية بما كانت عليه، وبما ينبغي أن تكون ! هذا "التعجيز" لا يفقد احتمال تجاوزه إذا اعتبرناه مشروعاً تتكامل فيه الطاقات، بدلاً من أن تتدابر، أو تتناقض، أو تتلاغى. إنّه مشروع لقاء ومصالحة كبرى تاريخية وبناء مشترك يسمّيه جبر :"التكاملية".

في السياق ذاته، قد يكون أهمّ مؤلَّف "يموضع" فلسفته ويكشف أسسها بوضوح أكبر، هو مؤلَّفه-المشروع (غير المنشور) بعنوان :"مصطلح الفكر العربي بين الأيسيَّات والقَدْريات". لقد آثر أن يؤسس به "تحقيقه الفلسفي" بدءاً من العنوان ذاته. وثمة شذرات من هذا المشروع مبعثرة في أكثر من بحث ومقال... ومحادثة شفهية. في هذا المشروع تكون أسماء العلوم جميعها بصيغة الجمع المؤنث السالم التي لها في التراث الفكري العربي رسوخ (تماماً كما سمّى الغزالي علوم الفلاسفة : الرياضيات والطبيعيات والإلهيات والمنطقيات والخلقيات والسياسيَّات...) ؛

وهكذا "**فالأيسيَّات**" بدل عبارة "فلسفة الوجود"، أو "الأنطولوجيا" (الابداع-قال الفلاسفة العرب الأوائل بدءاً من الكندي-هو "إخراج أيس من ليس") ؛

و"**القَدْريات**" بدل "فلسفة القيم" أو "الأكسيولوجيا". ومصطلح "قَدْر" (بمعنى قيمة) أخذ طريقه إلى كتاب (أطروحة جامعية) للدكتور سميح دغيم، أحد تلامذة فريد جبر،

بعنوان:"فلسفة القُدَر في فكر المعتزلة" شرح فيه كلٌّ من جبر (في المقدمة) ودغيم كيف أن مصطلح "قُدَر" (بضم القاف وفتح الدال) كامن ضمناً في "عبقرية" اللغة العربية، وقد استعمله المعتزلة والأشاعرة منذ ألف سنة للدلالة على القضايا الدينية والفكرية الأساسية. وقدَّم جبر تحليلاً لغوياً-فلسفياً هاماً في هذه المقدمة عندما أقام مقارنة (ومرادفة) عند أولئك، ما بين "الخلق" و"الفعل"، و "التقدير" و "القدرة"....

وبحسب النمط ذاته اقترح :"**الشعبيَّات**" بدل "الأثنولوجيا" ؛

و "**الحكميات**" (بفتح الكاف أو بتسكينها) بدل "الانثروبولوجيا" التي تحاول أن تنتشر في العقد الأخير من القرن العشرين باسم :"علم الإناسة" أو "علم الأنام".

كما اقترح لها أيضاً، ولاحقاً، "**الآدميات**".

واقترح "**الأنَويَّة**" (من : الآنيّة) بدل "الوجودية" أو "الفلسفة الوجودية"؛ و"الأنية" بدل "الوجود"، لأنّ "الوجود" يعني أصلاً :"الإدراك"(يقول الكندي:"الوجود وجودان : وجود حسّي ووجود عقلي") ؛ أمّا لفظ "الوجود" بمعناه المتداول اليوم، فيقترح له جبر اللفظة الفلسفية العربية الأصيلة:"الأيس".

و"**الأنّيات**" بدل "علم الوجود"....

كما أنه لفت الانتباه إلى توسّعات للألفاظ العربية الكثيرة الاستعمال حديثاً بحسب بعض الصيغ :"فالتربية"، من ربّى، أي جعله ربّ نفسه، أي سيّد نفسه. و"الصورة" هي مصدر من فعل صار:"عندما أعرفه أصيره" إلخ....

إنّ شهرة جبر في الأوساط الثقافية المتخصّصة، الفلسفية والدينية، أفراداً ومؤسسات، وفرادته المميّزة، تعود بقسم كبير منها لتلك المقدرة لديه في "التنظير" اللغوي المعجمي العربي، تدعمه فيه ثلاثة عناصر ذاتية :

- ثقافة كلاسيكية متينة بعلوم الفلسفة والأديان، مع عمق إيمانه الديني ؛
- ومعرفة واسعة باللغات، شرقية وغربية، وبمنطق تقعيدها ؛
- ونزعة روحية تسعى دائماً لتحاوز الحدث التاريخي، مع كل الاهتمام الذي توليه "لموضعَته".

ومع كل هذه التقنيات التي استخدمها جبر ببراعة ظاهرة، واجه اللغة مع ذلك كمعاناة ؛ فهي لم تكن طيّعة، فطرية. كانت خصوصاً "عائقاً معرفياً" بواقعها الذي وصلت إليه، وبالصورة التي سبغها عليها، وعلى مدى قرون، المتعاملون بها، وساهموا بتعميمها كتراث مرهَق. في مطلق الأحوال، لم تكن اللغة عنده موضوعاً منعزلاً. فاللغة العربية، لغة القرآن الكريم، ولغة الإسلام حضارةً وثقافة، تغوص جذورها إلى ما قبل الإسلام. إلاّ أنّ ما يسمّيه "عبقريتها الأصيلة" وُلدت في القرآن، وتطوّرت في ما أسماه الغزالي "بالعلوم الإسلامية"، وبلغت قمّة التعبير عنها مع الغزالي نفسه! وتجدر الملاحظة إلى أن جبر لم يكابد العربية كنحويّ مُحدَث بين نحاة تقليديين!

٥- نظرية "الساميّة"

الكلام على أصالة اللغة العربية يقود إلى زمن أكثر غوراً في التاريخ، غالباً مَا يُعتقَد أنّه الأقرب إلى زمن المنشأ، الذي هو اللغة الأم : الساميّة. وكان لدى جبر أكثر من دافع للّجوء إلى "النظرية الساميّة"، (النظرية العتيقة عينها) من غير طول تمحيص أو نقاش وتفصيل، في بناء صرح رؤيته إلى التراث، "تراث ساميّتنا الفكري" المؤلف "من علوم إسلامية، و"فلسفية" في الإسلام، ونصوص سريانيّة دينية ودنيويّة، وفكر هلّنستي كان أجدادنا من بناته وعظامه"(نحو تحقيق فلسفي... ص ١٠٢-١٠٣).

في هذه الصيغة توليفة (Synthèse) تاريخية حضارية ولغوية ودينية وفلسفية تتمحور حول مقولة "الساميّة" وتجلّياتها السامِيَة (بالياء غير المشدّدة هذه المرة، مع كل ما في هذا الجناس من إغواء!) والثابتة "الأبدية". يقول :"أصالتنا الساميّة" ؛"العبقرية الساميّة" ؛ "طبعنا الساميّ ومزاجنا"؛ "العقلية والذهنية الساميّتين"... وصولاً إلى "الخلق والإبداع الساميّ في علومنا الاسلاميّة".

كل ذلك يتناسل عنده من تلك "الساميّة" التي لم يرَ لها جذوراً خارج فرضية اللغة الساميّة الأم، ومنها اللغتان الساميّتان الكبريان : العربيّة والسريانية (الآرامية) المتآلفتان بالجغرافيا والتاريخ والحضارة.

ويغدو عنده تاريخ الثقافة الساميّة، أي التاريخ الحضاري لمنطقة ما يُعرف اليوم بالشرق الأوسط، بدءاً من القرن الأول للميلاد، تاريخاً خطّياً تعاقبياً على طريق لعبة سباق

البدَل (فترة البدَل تطول أو تقصر حيث كل متسابق، بعد مسافة محددة، يعطي مكانه لمتسابق آخر شريكه، وهذا إلى آخر، وهكذا).

هذا التاريخ يتضمن، برأيه، ثلاث مراحل ثقافية فلسفية كبرى :

١- **"الساميّة الهلّنستية"** (غير الهلّينية) : وهي ساميّة "النظرة إلى الكون والحياة"، أي ساميَّة الثقافة، وإن كانت يونانية اللسان ؛ ومن أعلامها الكبار : أفلوطين، وفرفوريوس الصوري، ويمبليخوس... ولا يتردّد جبر في تسميتها :"فلسفتنا المكتوبة باليونانية"! ويعتبر أن هذه الفلسفة أخضعت لغة اليونان (لغة أفلاطون وأرسطو...) خارج أرض اليونان، هنا في شرقنا (الاسكندرية وأنطاكية)، لمتطلّبات عبقريتها الساميَّة.

٢- و**"الساميَّة السريانية"** التي اشتهرت بتجديدها التراث اليوناني عن طريق ترجمته إلى السريانية والعربية ونقله من عبقرية اليونانية إلى عبقرية السريانية والعربية.

٣- **وساميَّة "العلوم الإسلامية"**، مع تشديده على الفرق الأساسي ما بين الإسلام "والعلوم الإسلامية"، إذ انَّ هذه هي نتاج علماء ينطلقون من واقع "المعرفة بالحس والمشاهدة" لبناء صيغ ومعانٍ ومعارف "المفترض فيها كونها شرحاً للإسلام"، وهي "بمثابة الثمر من شجرة. ومن شأن الثمر أن ينضج ليستفيد الناس منه. ثم ربّما انتهى الأمر بهم أن يملُّوه، ويملّوا الاستفادة منه، فلا ضير على الشجر ما دام على الصحة والعافية بحيث يقدر على أن يمدّ الناس بثمر غيره"(ص٩٥).

وإنّ "الخلق والإبداع الساميّ في العلوم الاسلامية" قادر وحده على تخريج فلسفي عربي معاصر، و"اعتقادنا أن هذا التخريج ممكن إنْ تناولناه من باب تمييز الأشعري في "مقالات الأسلاميّين" بين "الجليل من الكلام و "دقيقه" (ص.ن.). و**"الجليل"** من الكلام، أي المعاني الدينية والإلهية ؛ و **"الدقيق"** من الكلام أي المعاني الفلسفية والانسانية التي تصوغ المعاني الدينية.

لم يتنبَّه جبر إلى الصعوبات الكامنة في نظرّيته الساميّة" ؛ تلك الصعوبات التي ورثتها هذه النظرية من مناخ أيديولوجي دولي كانت دراسات بعض المستشرقين، حوالي بدايات هذا القرن، أحد تعابيره الفجّة، قائمٍ على تقسيم ثنائي للشعوب : المستعمِرون الأوروبيون ("والمتكلّمون اللغات الأوروبية) وهم الآريون، من جهة، وبالمقابل المنهزمون : الساميّون !

وهذه الثنائية المستمرة اتخذت، بحسب الظروف، تسميات مختلفة : آريون-ساميون ؛ غربيون-شرقيون؛ أوروبيون-أسيويون وأفارقة... باختصار : مستعمِرون-مستعمَرون (بكسر الميم ثم بفتحها) مع كل الأدوات الفكرية والأنثروبولوجية التي تضفي شرعية سياسية على "المركز" الحضاري الغربي إزاء الأطراف "المتخلّفة"!

نظرية جبر لم تقع في "العنصرية" الساميّة المضادّة لما يمكن وصفه-بوصف غير ملائم كل الملاءمة-"بعنصرية الآريين ومستشرقيهم"! هاتان العنصريتان الساميّة والغربية (اللاسامية وغير الساميّة) احتلّتا، وما زالتا تحتلان، ساحة السجال الفلسفي-الأيديولوجي منذ عقود، واللتان لهما، في المطاف الأخير، خطاب واحد. إلاّ أن جبر لم ينخرط في هذا السجال لأكثر من سبب. ولكن نظريّته كانت مع ذلك تضمر مقاومتها وبالعمق، ومن غير صراخ، تحت شعار :"جهاد العبقرية الساميَّة لاستعادة سيادتها في ساحتها"(ص٨٣). إنّها إذاً أيديولوجيا "استعادية" تنطلق من "ثوابت" العقليات والذهنيات والأصالات والعبقريات والطبائع (وكل ما ترفضه، بقوة، النظريات الاجتماعية التطوّرية) لتصبَّ في آخر الدرب في العنصرية التي تأباها، وعملت جاهدةً على أن تتلافاها ! إنها "عنصريّة حضارية"، غير عرقية، واسعة الآفاق الانسانية، تنافسية لا حربية، تكاملية لا إلغائية... باختصار إنّها "مثال أعلى" تمّت صياغته بعناية ليكون دواءً ناجعاً لأمراض الانتماء وعوارض الشرذمة.

لقد حيَّد جبر السياسة العملية عن مشروعه، وتحاشى العناصر التي يمكن أن تستدرجه إلى نطاقها، اقتناعاً منه، على الأرجح، بأن "الصورة الكبرى" أو الخريطة الكبرى تحدِّد وحدها، وضمناً، مواقع هذه العناصر :"فالأصالة الساميَّة" التي بلغت ذروتها مع "علومنا الإسلامية" التي عبَّرت عنها عبقرية اللغة العربية - كما يقول- تُقصي مَن لا ينتمون إلى اللغة العربية، أو مَن لا يمتلكون إمكانية انضمامهم إلى التحقيق الفلسفي العربي. ففي مشروعه لا مكان سوى للعرب، من مسلمين ومسيحيين خصوصاً، إذ لا وجود فيه للساميّين من غير العرب... فاللغة العربية هي مِفْصلة المشروع وأداته، إذ لا فلسفة عربية من غير لغة عربية أصيلة اللسان.

لا تغيب عن هذه الرؤية هموم الحاضر الواسعة والضيقة، المعلنة والمضمرة، الحقيقية والمتوهَّمة... ولا تغيب أيضاً وخصوصاً تطلُّعات المستقبل الذي يتأسس في الأذهان على مثالٍ

غير موجود في الأعيان، بل على إعادة صوغ التاريخ لتأمين المشاكلة الضرورية بين الأزمنة. لكأن العقل يمتحن قدراته الذاتية على التحكُّم بالصيرورة الكبرى، امتحاناً قائماً على رهانه اللامحدود على "الفلسفة" التي حوّلتها الوضعية الفيلولوجية إلى نصوص مستغلَقة ضنينة بالافصاح والافشاء على غير أهلها، وهم قلّة نادرة في كل الأزمنة، ومنعزلة بين شعبها نفسه أكثر ممّا تريد أن تتصوّر. فقد شخَّص بعضاً من دائها ابن خلدون عندما قال :"... ثم ركدتْ ريح العمران في المغرب والأندلس وتناقصت العلوم بتناقصه... وما أدري ما فعل الله بالمشرق... إنّ هذه العلوم الفلسفية ببلاد الإفرنجة... نافقة الأسواق... وحملَتُها متوفّرون، وطَلَبَتُها متكثّرون. والله أعلم بما هنالك..."!

٦- "فلسفة الفكر الديني"

في الترجمة المشتركة التي قام بها الأب الدكتور فريد جبر (المسيحي) والشيخ الدكتور صبحي الصالح (المسلم) لكتاب غارديه وقنواتي (بالفرنسية) بعنوان :"فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية" (١٩٦٧)*، ظهر وكأن هذا الكتاب إنما تُرجم خصوصاً كي يقول أكثر من مضمونه،

أكثر من نصوصه ! أو ليقول كلاماً على هامش نصوصه، وعلى حساب نصوصه. وكانت "قراءته" في لبنان (مسقط رأس المترجمَين الصديقين الحميمين) قراءةً أولية في "الشكل" وفي صورة غلاف الكتاب الحاملة، نافرَين، اسمَي المترجمَين بحجم أصغر من اسمَي المؤلّفَين ! (ولكن مع ذلك كانا يُريَان أكبر منهما!)، صورة حاجبة لمضمونه الذي استحقّ في الأساس الترجمة وسوَّغها. وحُمِّل الكتاب أعباء ومهمَّات وطنيّة. وكان هذا الموقف المُعبَّر عنه بترجمة، دليلاً على انتماء الكتاب (تأليفاً وترجمةً، خصوصاً بترجمة وتعليقات) انتماءً خالصاً إلى زمانه، وانخراطه فيه، واستجابته المطابقة لحاجات محلية قطريَّة. فأن "يستقلّ الكاهن بتعريب كل ما يعالجه الكتاب من الإسلاميات، وأن ينفرد الشيخ بترجمة كل ما جاء فيه متعلقاً

---

* لويس غارديه وجورج قنواتي. فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحيَّة. نقله إلى العربية الشيخ الدكتور صبحي الصالح والأب الدكتور فريد جبر. دار العلم للملايين ؛ بيروت ؛ ٣ أجزاء؛ ١٩٦٧

بالمسيحيَّات..." كما قال فؤاد افرام البستاني (في المقدّمة)، رئيس الجامعة اللبنانية آنذاك، كان تأكيداً "في نشر التفاهم والوئام على أسس المعرفة... لإسعاد لبنان، وتعزيز كيانه بوحدته واستقراره".

لقد انتمى المترجم إلى كتاب ليس من تأليفه، وتماهى به بالشروحات والتعليقات وقد تجاوز بعضها أحياناً المئة من الصفحات، كما في ملحق المجلد الثاني وعنوانه :"نشأة علم اللاهوت المسيحي وموافقاته للفكر الإسلامي"؛ وقال الشيخ صبحي الصالح :"اختفت تعليقاتي، أو كادت، في تعريب الجزء الثاني(من الكتاب)... إذ أفسحتُ المجال رحيباً، توضيحاً لآفاق الحوار، لزميلي الأب الدكتور فريد جبر... في ملحق كبير عقدَه لشرح ذلك كله مستغرقاً فيه أكثر من مئة صفحة. وأودُّ هنا أن أعترف بصراحة كاملة بأني، في عشرات الكتب التي قرأتها عن الفكر المسيحي، لم أقع على ما يماثل مدوّنات الأب الصديق دقةً وإيجازاً، ووضوحاً وإشراقاً، وغزارة مادة، وسعة اطّلاع". (الشيخ صبحي الصالح، مقدّمة الجزء الثالث، ص ٨) ؛ ويختم كلامه في هذه المقدمة للجزء الأخير من الكتاب قائلاً :"بهذا يكون تعريبنا لهذا الكتاب فاتحة حوار صادق يُبنى على المحبة والتفاهم، ويقوم على احترام الانسان لأخيه الانسان"(ص ٩).

في هذا المشروع بدا فريد جبر (والكلام هنا عليه) أكبر من المترجم، وأكثر من الفرد. لقد خضع المترجمان (فريد جبر و صبحي الصالح) "للنمذجة" التمثيلية التي تحاكي (إنما بمضون غير مطابق) تلك التي سبغها جبر على الغزالي.

ترجمة كتاب كان لها وظيفة فوق-علمية ؛ أو أنها تبغي توظيف العلم في مشروع سياسي-وطني سامٍ من غير أن "تتمرَّغ" بالسياسة. لقد ظلّت السياسة عند جبر "قوة" قابعة تعبِّر عن نفسها بكل المصطلحات المجازيّة ما عدا مصطلحها المباشر ! وهي سياسة قائمة على التوافقية و "التكاملية"، المطابِقة كلَّ المطابقَة لفلسفة نظام لبنان السياسي القائم على "الميثاق" و"الوفاق" ما بين المسلمين والمسيحيين، حيث حاز على احترام مميَّز من كل مرجعيّاتهم الدينية.

وكما في كل الأفكار الشرقية، ثمة دائماً نوازع ضمنية مختلفة "لتصحيح" التاريخ (أو "الصراع على التاريخ" كما يقول أحمد بيضون) يكون المائدةَ التي يُدعى الجميع إليها لمصالحة

كبرى في الحاضر. ولكن مشروع جبر الفلسفي–اللغوي المنطلق من تراث "العلوم الإسلامية" كان يمكن له – في ظروف عربية عامة أقلّ اضطراباً – أن يحظى بمقاربات نقدية يستحقّها عن جدارة. فالاختصاصيون في الفكر الفلسفي العربي، مستشرقين وعرباً، كانوا جميعاً على اطّلاع، وافر أم قليل، على أهم أبحاثه عن الغزالي، وعلى "نظريته" الخاصة جداً حول "معنى" الغزالي في تاريخ الفلسفة العربية والعلوم الإسلامية.

٧– جبر–واط / جبر–أركون

غداة صدور كتابه "اليقين عند الغزالي"، تلقّفته هذه الأوساط المتخصّصة بالتمحيص. موقفان واجهاه مباشرةً بدراستين نقديّتين تنطلقان من موقعين منهجيين متباينين، تمّت محاكمة "اليقين" على ضوئهما : موقف مونتغمري –واط المشار إليه أعلاه، وموقف محمّد أركون (٤)، الذي لم تكن له حينذاك الخبرة والشهرة اللتان نالهما لاحقاً.

فبينما لاحظ واط "بأن نهجه (جبر) يقوم على تفسير الغزالي من خلال الغزالي نفسه، ما أمكن ؛ أي بمقارنة المقاطع بعضها ببعض. **وهذا الأسلوب على العموم ممتاز**"، أخذ أركون على جبر، انطلاقاً من الملاحظة عينها، أنّه اعتمد على مؤلفات الغزالي وحدها كمصدر أوحد لدراسة فكرة اليقين عنده !

إنّ واط يحاكم جبر في حقله نفسه. وإنّه، في حال الخطأ، إنما يخطّىء (جبر) لأنّه لم يُحسن أحياناً استعمال أدوات منهجيَّة جيِّدة وصالحة لا يرقى إليها شك ! فمونتغمري –واط وفريد جبر ينتميان بالإجمال إلى المنهج الدراسي عينه الذي أسميناه "المنهج الوضعي الفيلولوجي". وهذا ما يوضح انبهار واط بعمل جبر وإعجابه الفائق به، على الرغم من الانتقادات التي وجّهها إليه. وهذا ما يفسِّر أيضاً دعوته جميع الباحثين إلى تبنّي منهجيّته والإفادة منها، لا سيّما ما يرجع منها إلى طريقة تعامله مع المصطلحات.

أمّا أركون فشأنٌ مختلف. فهو يرى أن "اليقين" له عند الغزالي معنى آخر لم يدركه جبر، وليس باستطاعته إدراكه بحسب المنهجية التي اعتمدها ! مع أركون، نحن إزاء رؤية جديدة لمواجهة تاريخ الأفكار، ومنهجية مختلفة يمكن أن نطلق عليها اسماً بصيغة الجمع : "المنهجيات الحديثة" التي تربأ بحصر دراسة النص بالنص وحده. ويبلغ نقد أركون درجته القصوى عندما يتساءل باستنكار:"هل أنّ الهدف الأوحد لمؤرخ الأفكار هو تحليل مؤلّف

(نص) على مستوى معناه الحرفي وبنيته المنطقية فحسب ؟". وتدليلاً على "قصور" منهجية جبر (وهي المنهجية الفيلولوجية الكلاسيكية بوجه عام) يقول أركون إن كتب الغزالي (إذا صحّت نسبتها له جميعاً، وإذا صحّ أنها تشكّل لائحة كتبه التامة والنهائية) لا تدلّ على تطوّر فكري عنده ! علماً بأن أغلب الباحثين يفترضون هذا التطوُّر (وجبر لا يبدو واحداً منهم!). وإنّ ما يسمّى "بيقين" عند الغزالي ليس بالنسبة لأركون يقيناً فلسفياً كما يمكن أن يعتقد بذلك مفكّر "غربي"، بل هو موقف إيماني، هو "اعتقاد"، ولا تجوز ترجمته إلى الفرنسيّة بمصطلح "يقين"(certitude)، حتى ولو استعمل الغزالي هذه اللفظة للدلالة على برئه من شكّه! وفوق ذلك، كان من الأفضل، برأي أركون، دراسة "ثنائية اليقين –الشك في ديناميّتها الجدلية"....

باختصار، لقد جانبَ جبر علوماً انسانية هامة وضرورية في مقاربته للغزالي، مثل علم النفس الاجتماعي، والأنثروبولوجيا البنويّة، وسيكولوجية الشخصية الفردية والقاعدية والجمعية، ودراسة الغزالي على ضوء "العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية" إلخ...

لا مجال هنا للدخول مفصَّلاً في هذا السجال الذي اضطر معه جبر إلى تخصيص صفحات عدّة من مقدمة طبعته الثانية لكتاب "اليقين" للردّ عليه (ولا نعرف إذا كان ثمة ردّ لأركون على هذا الردّ ؟). فهذه يمكن أن تكون موضوع دراسة مستقلّة (٥).

إلاّ أنّ الأهمّ هنا هو "الاشتباك" بين مرحلتين في الدراسات العربية عموماً، قد تكون شارفت على نهايتها في الغرب لمصلحة وجهة النظر المنهجية التي يعرضها (أو يتبنّاها) محمّد أركون، بينما لم يزل أغلب الباحثين الأكاديميين العرب غير متنبّهين لها ولإمكاناتها المعرفية ! وإنّه لأمر مريب حقاً أن يكون مثقفو الغرب وعلماؤه يستخدمون هذه "المنهجيات الحديثة"، التي تتعاضد فيها مجموعة علوم انسانية كثيرة، في دراستهم مجتمعاتهم وتاريخهم ! بينما قسم من مثقفيهم (المستشرقين) لا يزال يستعمل المنهجيات التقليدية في دراسته المجتمعات الشرقية، الاسلامية خصوصاً، بحاضرها وبتاريخها! ولا تزال فكرة الالتزام المغلق "بتحليل النص" تحليلاً لغوياً، ومقارنته بنصوص أخرى سابقة نفترض تأثره بها، هي القاعدة الذهبيّة التي يتمّ تعليمها في المدارس والجامعات العربية كقاعدة "علمية"وضعية لا بديل منها !

إنّ الوضع الثقافي العربي قد لا يكون قادراً للساعة على الاستغناء عن هذا المنهج في دراساته. ويجب الاعتراف بأن هذا المنهج قدّم خدمات جلّى للدراسات العربية على مدى أكثر من قرن. وثمة كشوفات كثيرة متبقية يمكن القيام بها على ضوئه وبأدواته "القديمة" نفسها. وملاحظات أركون النقدية لجبر ليست موقفاً منعزلاً. فجبر كان مادّة دسمة ونموذجية ليفحص بها "الفكر الجديد" مدى جدّته ومدى جدواها. وأركون في هذا النقد ظلّ على الإجمال في مجال العموميّات وكشْف "الهنات" على أنّها ملازمة للمنهج (منهج جبر) ومن طبيعته نفسها ! لذا، فأثره على جبر كان محدوداً، لأن جبر - ككل الفيلولوجيين - ظل يعتبر العلوم الانسانية التي يقترح "المنهج الجديد" زجَّها في دراسة النص، علوماً "دخيلة" تعبِّر عن حقيقتها هي أكثر ممّا تعبّر عن "حقيقة" النص المدروس.

يمكن القول بأن الحوار بين أركون وجبر (وما ومَن يمثّلان) لم يحصل فعلاً. فإن كان الأول ينطلق من اقتناع بأن يفهم الثاني بالعمق، فإنّ الثاني لا يبدو أنّه فهم بالعمق ما يقصده الأول. هذا التفاهم المتبادل لم يتمّ، لا بسبب نقص في القدرات الذهنية، بل بسبب من المواقع الثابتة لكل منهما. نحن على الحقيقة أمام نمطين يتنازعان حالاً ساحة الدراسات الفكرية العربية. ألا تكون الدراسات الفلسفية العربية آناً في أزمة، بالمعنى الذي يقال به أن الأزمة تكون عندما يموت القديم، بينما الحديث لم يولد بعد ؟ أو عندما يكون القديم قابعاً في تقصيره، رافضاً الاعتراف بهذا القصور، بينما الجديد عاجز عن زحزحته ؟

إحدى دلالات "التفاهم الممتنع" نجد نموذجاً لها في نص تحليلي فائق التقنيّة بعنوان : "مفهوم الحدّ في مقدمة المستصفى" للغزالي ؛ وآخر بعنوان :"مفهوم العقل" (في كتاب "المستصفى" أيضاً، ويشكّلان بالفعل نصاً واحداً متكاملاً) [٦] كتبه جبر بعد حوالي عقدين على نقد أركون له (١٩٧٠).

في هذا البحث، لم يخرج جبر قيد أنملة عن دائرة مضمون النص الذي يدرسه (إخلاص تام للوضعية !) ؛ لم يذكر في بحثه أيَّ اسم علَم غير الغزالي ؛ لا حواشي فيه البتّة ؛ لا تواريخ ؛ لا مصادر؛ لا مراجع ؛ لا استنجاد بعلوم انسانية مساعدة ! إنّه تحليل لا يقتات سوى من نصه وحده ! تأويل بارع، تكمن براعته في أنّه يحمّل النص من المعاني ما لا يحتمله على الحقيقة، تحت ستار وادّعاء بحثه عن "باطنه" الذي يستبطنه الغزالي!

ثقة تامة بالذات، وبالأدوات المنهجية المستعملة هي، عنده، غير قابلة للكهولة والتبديل.

٨- التكريم و"التكاملية"

لقد نال فريد جبر تكريمين تتويجاً لحياة علمية حافلة. الأول في "**الحركة الثقافية- انطلياس**" (لبنان) عام ١٩٨٦ حيث كتب في هذه المناسبة ما يمكن نعته بأنه "وصيَّته" الفكرية، نُشرت بخطّ يده في كتيِّب خاص بالمناسبة بعنوان :"التعبيريَّة والتكاملية"، أعاد نشرها في دوريات أخرى، وفيها مشروعه الفلسفي النهضوي العربي الذي كان يَطلق عليه عبارة :"تحقيق فلسفي". "وهذا المشروع، قال، هو وضع مذهب فلسفي مستمَدّ مباشرة من أصول الفكر العربي وأصالة لغته... أي الانطلاق ممّا يسمّيه الغزالي في تصنيفه للعلوم :"العلوم الاسلامية"، وإخضاع هذه العلوم، اليوم، للمنهجيّات "التعبيرية" التي تنطلق من الحسّ والمشاهدة (الظاهر) إلى المعنى الكامن (الباطن)، أو كما يقول : من الصيغة إلى الحقيقة، مروراً بالبنية ؛ والتخلي عن المصطلحات الفلسفية العربية الحديثة التي صيغت بفوضى الترجمات بشكل يجافي الذوق العربي وروح اللغة العربية وعبقريتها.

إلاّ أنّ الحضارة البشرية عنده هي وحدة واحدة بجوهرها، وهذا هو عنده معنى "اسم التكاملية الذي يطيب لي أن أطلقه منذ الآن"، و "فحواها أن كل المذاهب الفلسفية المعروفة (شرقاً وغرباً)، حتّى ولو بدا بعضها مناقضاً بعضها الآخر، إنّما هي في حقيقة الواقع متكاملة".

والتكريم الثاني قامت به **الجامعة اللبنانية** عام ١٩٨٩ (بدأ التدريس فيها منذ العام ١٩٦٥). وذلك بإصدار كتاب (حوالي ٤٥٠ ص) بعنوان :"مجموعة مقالات وأبحاث : تكريماً للأستاذ والمفكّر اللبناني فريد جبر" (بالعربية والفرنسية والانكليزية والألمانية).

إنّ آخر عمل جامعي قام به فريد جبر كان إشرافه على أطروحة دكتوراه في الفلسفة (فئة أولى) أعدّها كاتبُ هذا البحث، بعنوان :"الكندي : مفاهيمه الفلسفية من خلال مصطلحاته الأساسية" استغرق إعدادها سبع سنوات(من ١٩٨٦ حتى ١٩٩٢)، في "كلية الآداب والعلوم الانسانية"، الفرع الثاني، في الجامعة اللبنانية. وهي أوّل أطروحة دكتوراه (دولة) في الفلسفة من الفئة الأولى منحتها الجامعة اللبنانية.

سبع سنوات مع فريد جبر. وساعات متواصلة كنا نقضيها في مناقشة معاني مصطلح، وتأويل معاني عبارة أو جملة، ومحاولة ضبط استعمال صيغة لغوية، ومحاولات مْضنية "لموضَعة" نص... ظلّ لديَّ شعور بأن ثمة فيه مناطق فكرية وانسانية قابلة دائماً للكشف، وبالتالي للإفادة الغالية منها. وغالباً ما تمّت هذه المناقشات مع دويّ انفجار القذائف القريبة التي كانت السبب المباشر بإصابته بمرضه !

لقد انتظر جبر انتهاء إعداد هذه الأطروحة بفارغ الصبر. فهي تندرج في سياق مشروعه المعجمي الفلسفي العربي الكبير، لدرجة أنّه طلب رسمياً من رئيس الحكومة اللبنانية بالذات تأخير تقاعده من الجامعة لمتابعة إشرافه عليها، وترؤس لجنة مناقشتها.

ولم تتأثر علاقتنا الشخصية، على الرغم من تمسُّكي باعتماد منهجيّات مخالفة، بعد استقرائي عياناً قصور المنهج الوضعي الفيلولوجي عن إضاءة جوانب عديدة من مصطلحات الكندي. فكان لا بدّ، لا التخلي عنه (فهو يشكّل قاعدة ضرورية لا غنى عنها)، بل رفده بمنهجيات علوم أخرى لم يتمّ اعتمادها عندي بخيار مسبق إنما، أحياناً كثيرة، عن طريق التجريب. وقد فصَّلتُها في أطروحتي ضمن فصلين ؛ أحدهما بعنوان :"المنهج الفيلولوجي : إنجازاته وحدوده" (ونموذج التطبيق كان الكندي حصراً) ؛ والآخر بعنوان :"ضرورة تجديد مناهج البحث في الدراسات العربية".

٩- مستقبلٌ ما للفلسفة العربية

"إنّ ما يراودني وأريد إخراجه هو حلم ما أزال أعمل على تحقيقه والتحضير له منذ ما يزيد على العشرين سنة... هذا المشروع لا أفيء فيه إلى عوارف أجنبية الأصل والمبنى، أحاول ضبطها في صوغ عربي يتوخى منه التوفيق أو التلفيق بين تلك العوارف وجو الفكر العربي بأصوله ومبانيه. كذلك فعل الفارابي وابن سينا وغيرهما من ذوي الفلسفة في الاسلام مع عوارف الفكر اليوناني وذهنياته...".

هذا ما قاله جبر في مقدّمة "وصيّته" [٧].

لقد وعى خطورة "الحوار" غير المتكافىء بين الثقافات، ومقابلَها الذي هو خطورة الانقطاع عن الجذور، والانزواء. جدلية السلبيّات لا يمكن تجاوزها بغير "المشروع" ؛ والمشروع الفلسفي حصراً !

هذا التطلّع إلى البعيد، الماضي والمستقبلي، ومجهود التوفيق بينهما، أو ربّما التوحيد بينهما، أفقده الكثير من صفاء الرؤية إلى حاضر الثقافة العربيّة الذي منه وحده، من شروطه وظروفه، يصبح الكلام على مستقبل ما للفلسفة العربية أكثر ملاءمةً. تماماً كما ينبثق الوعي عن سوء الوعي. ها نحن نطرح مجدَّداً مسألة النهضة التي، لكي تتحقّق، لا بدّ لها من نهضة ! وأين يمكن موضَعَة السياسة وتوابعها، والعلوم الأخرى، إن لم يكن هنا بالذات ؟ وهكذا يغدو الرهان الشامل على الفلسفة (بأبعاد معانيها التزامنية على الأقل) رهاناً قاصراً، وفي آخر الحدود، خاسراً ومخيِّباً لأنّه اختار مواقعه في مكان عالٍ مشرف على ساحة النزال، لا في ساحة النزال نفسها!

يرحل فريد جبر تاركاً تراثاً فكرياً ثرّاً ومتنوّعاً، ومشروعاً طموحاً هو، بمعناه الأخير، واحد من أصدق الشهود على مرحلة تاريخية عربية كانت فيها العقول النيِّرة تحصر في ذاتها وحدها، وفي ما تعتقد أنّه عبقريّتها الفردية، ومن دون شعور بخداع الذات، المكانَ الطبيعي والشرعي الوحيد لاستيلاد المستقبل.

بيروت في ١٩٩٣/١١/٤

الحواشـــــي

١- Montgomery-Watt. The Study of al - Gazali. in Orient , vol. 13-14 , 1960-1961, pp 121-131.

نُقل المقال إلى العربية بترجمة علي مقلّد، ونُشر في مجلة "الفكر العربي"، بيروت، العدد ٤٢، حزيران/ يونيو ١٩٨٦ (أي بعد ربع قرن من نشره بالانكليزية !) ص ص ٤١٥-٤٢٢.

٢- -Obermann. Der Philosophische und Religiose Subjectivismus Gazalis , Ein Beitrag Zum Problem der Religion ; Wien und Leizpig , 1921.

٣- "ثلاثية الغزالي" لفريد جبر، منشورة ضمن "منشورات الجامعة اللبنانية"، باللغة الفرنسية.

٤- - Mohammed Arkoun. Révélation , Vérité et Histoire d'après L'oeuvre de Gazali; Studia Islamica , tome XXI , 1er vol. , 1970 , p.p. 53-69 .

راجع شذرات من هذه الدراسة في مقدمة الطبعة الثانية لكتاب "اليقين عند الغزالي"، منشورات الجامعة اللبنانية، بقلم المؤلف. وقد استأثرت مناقشة مقال أركون بغالبية صفحات هذه المقدّمة.

٥- يرى جبر بأن أركون العربي والمسلم كان قادراً أن يدرك الغزالي "من الداخل". إلاّ أنّه، بحسب جبر، لم يفعل ذلك ؛ بل آثر أن يراه "من خارج"، كالمستشرقين.

٦- نُشر النصّان في مجلة "الفكر العربي"، بيروت، العدد ٤١، آذار/ مارس ١٩٨٦، ص ص ٢٣-٤٠.

٧- "الأعلام - شيوخ الثقافة في لبنان" ؛ العدد ٢ ؛ آذار / مارس ١٩٨٦ ؛ منشورات "الحركة الثقافية-انطلياس" ؛ ص ص ٣٣-٤١.

مؤلفات فريد جبر المذكورة في هذا البحث

1- Essai sur le Lexique de Gazàli. Publications de l'Université Libanaise; Beyrouth ; 1985 ; 298 p.
2- La Notion de la Ma'arifa chez Gazàli. Dar El-Mashreq ; Beyrouth ; 2ème éd. ; 1986 ; 207 p.
3- La Notion de Certitude selon Gazàli. Publications de l'Université Libanaise ; Beyrouth ; 2ème éd. ; 1986 ; 559 p.

الفصـــل الخامـــس

"الفهرست" ونشأة الفلسفة العربية

دور كتاب "الفهرست"(لابن النديم) في تأريخ بداية الفلسفة العربية الإسلامية*

١- الحاجة إلى البدايات

لا تظهر الحاجة إلى التأريخ لحقل من حقول المعرفة أو فن من الفنون، إلاّ بعد تعاظم النتاج فيه، وتراكمه بوتيرة متسارعة يغلب على مظهرها طابع البعثرة والتشرذم، وتكاثر عدد المنتجين فيه، وتشعُّب بعضه عن بعضه الآخر، وافتراقه عنه أو مخالفته ومناقضته له؛ أي، فعلاً، بعد انقضاء زمن طويل على المرحلة التي يفترض المؤرّخ أنّها شهدت المحاولات البرعميّة الأولى لهذا الحقل والفن.

مرحلة البدايات هذه تطرح قسمتين متعارضتين : إنّها ضرورية لا غنى عنها، وهي في الآن ذاته غامضة مبهمة تفتقر لكثير من التفاصيل التي، هي أيضاً، لا غنى عنها.

وتأريخ الفلسفة العربية يقدّم نموذجاً غنياً عن هذه الحاجة، وعن الطرق والمناهج التي اختيرت من أجل اشباعها، والتي تختلف بحسب الفترات والبيئات والمؤرّخين.

فكتاب **"الفهرست"** الذي وضعه **ابن النديم** في أواخر القرن الرابع هـ/العاشر م.[١] هو النموذج الأقدم الذي واجه هذه المسألة كموضوع مستقل. وكانت غايته الأساسية فهرسيّة، كما يقول عنوانه؛ أي كتاب في التراجم عن المؤلّفين والمؤلّفات.

إلاّ أنّ تأريخ الفلسفة العربية الشامل لم يعرف محاولاته الأولى، والنادرة جداً، إلا في أوائل هذا القرن (العشرين)، وعلى يد المستشرقين. وأبرزهم في هذا المجال هو الهولندي **ت.ج. دي بور** الذي أصدر عام ١٩٠١، كتابه الذي ذاع صيته في ما بعد:"تاريخ الفلسفة في الاسلام"[٢] والذي لم يعرفه القرّاء والمؤلّفون العرب إلا بعد أربعة عقود على إصداره، بدءاً من عام ١٩٣٨، معرَّباً عن الألمانية (لغته الأصلية) على يد محمَّد عبد الهادي أبي ريدة الذي

---

* ورقة قُدِّمت في مؤتمر **"كتابة التاريخ الاسلامي : الإشكالية والمنهج"** الذي نظّمته **"الجامعة الاسلامية في لبنان"**، في ١٤ و ١٥ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٧، في بيروت. وكنتُ أيضاً عضواً في اللجنة المنظّمة لهذا المؤتمر.

سيكون له، بعد عقد من هذا التاريخ، مأثرة ريادية أخرى في مجال الفلسفة العربية، وهي نشرُه المجموعة الكبرى من "رسائل الكندي" في الفلسفة والعلوم (القاهرة عام ١٩٥٠ و ١٩٥٣) التي كانت تُعتبر مفقودة قبلذاك، والتي كان المستشرق الألماني هلموت ريتر قد اكتشفها عام ١٩٣٢ في خزائن مخطوطات أيا صوفيا في اسطنبول (تحت الرقم ١٨٣٢)؛ ونشَر هذا الاكتشاف في مجلة "الأرشيف الشرقي"(٣) التشيكية.

يقول دي بور في مطلع مقدّمة كتابه :"**هذه أوّل محاولة لبيان تاريخ الفلسفة الإسلامية في جملتها**"[٣]. وهو يعي ما لكتابه من أهمية ريادية، فيقول بثقة تامة لا تخلو من الاعتداد بالنفس:"**يمكن أن يُعَدَّ كتابي هذا فتحاً جديداً، لا إكمالاً لما سبقه من مؤلّفات**"[٤]؛ مشيراً بذلك إلى مؤلّفات سابقة له، عالجت باقتضاب تاريخ الفلسفة العربية إما كموضوع قائم بذاته (كتاب مونك)[٥]، أو كموضوع فرعي (كتاب كارا دي فو :"ابن سينا")[٦]. "أما في لغة العرب، يقول أبو ريدة، فلا نعرف كتاباً ظهر في تاريخ الفلسفة الإسلامية يستحقّ هذا الاسم".[٧]

لئن يصعب تصنيف كتاب "الفهرست" على أنّه كتاب تاريخ الفلسفة العربية حتّى زمانه (مع مقاربة كلمة "تاريخ" بمعناها التزامني الحدثي)، فمع ذلك، يصعب استبعاده أيضاً من أيّة محاولة جادّة لتأريخ هذه الفلسفة، بخاصة في مراحلها التأسيسية. فهو يقدّم وثيقة ثمينة حافلة بمادة خصبة يعجز المؤرّخ–على الرغم من كثرة المآخذ التي يمكن أن تطالها في أكثر من مكان– عن تجاهلها أو تجاوزها.

٢– "فهرست كتب جميع الأمم"

هذه الوثيقة أرادها صاحبها أن تكون "تاريخية"، أي رائدة وفريدة وشاملة؛ إذ يقول في مطلع كتابه :

"**هذا فهرست كتب جميع الأمم، من العرب والعجم، الموجود منها بلغة العرب**... وأخبار مصنّفيها... منذ ابتداء كل علم اختُرع إلى عصرنا وهو سنة سبع وسبعين وثلثماية للهجرة"؛[٨] أي سنة ٩٨٧ م.

وقد جعل كتابه عشر مقالات (عشرة أبواب) بدءاً من "وصف لغات الأمم من العرب والعجم، ونعوت أقلامها، وأنواع خطوطها، وأشكال كتاباتها"[٩]، مروراً باللغويين

والشعراء والمتكلّمين والفقهاء والفلاسفة والمنطقيّين وأصحاب التعاليم (الرياضيات) والمتطبّبين وأصحاب الخرافات والسحر والمذاهب، وصولاً إلى "أخبار الكيمائيين والصنعويين من الفلاسفة القدماء والمُحدَثين وأسماء كتبهم"[١٠].

هذا الطموح لفهرسة "كتب جميع الأمم، من العرب والعجم، الموجود منها بلغة العرب"، الذي لم يضع له ابن النديم حدوداً، وهذه الثقة المطلقة بالقدرة الذاتية على الوفاء التام بهذا التعهّد، يشيان، ليس فقط بشخصية علمية تعي مدى اتساع معارفها، بل أيضاً، وعلى الخصوص، بواقع شعور عام بأنّ مدينة بغداد أصبحت في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي مركزاً ثقافياً عالمياً، لا تضاهيها من حيث القوة السياسية والعسكرية والاقتصادية، ومن حيث الحجم الديمغرافي، أيّة مدينة أخرى في العالم، وعلى الخصوص بيزنطية وروما. فبغداد، في عينَي الورّاق ابن النديم، هي لا مراء عاصمة الكتاب العربي، ومقرّ أهمّ الكتب العلمية والفلسفية المعرّبة جميعها : الكتاب العربي الذي يكتبه المسلمون وغير المسلمين، عرباً وعجماً ومستعربين؛ والكتاب المعرّب الذي وضعه غير المسلمين بلغات غير اللغة العربية، ولا يزال بعضه يوضع للساعة داخل الديار الإسلامية بغير العربية، وعلى يد من أتقنوا العربية تأليفاً وترجمة، بالإضافة إلى لغتهم وغيرها من اللغات.

وإذا كانت بغداد المركز الذي استقطب شتى أنواع الكتب الموضوعة "بالخط العربي"، فإنّها كانت أيضاً ملتقى الغالبية من المؤلّفين والمترجمين... والورّاقين؛ هؤلاء الورّاقون الذين يعرفون أنّ في سوقهم تتجمّع غالبية المخطوطات والنسخ قبل أن تتوزع على خزائن الكتب الخاصة التي كانوا يعرفون محتوياتها واحدة واحدة؛ كما يعرفون عدد ورقات كل كتاب منها، وحالته، واسم ناسخه، وثمنه!

لقد بلغت الدولة الإسلامية الناشئة، والمجتمع الاسلامي على العموم، مستوى رفيعاً من القوة والازدهار الاقتصادي في زمن قياسي قصير. فبعد أقل من قرنين انكشفت الفوارق بين هذه المستويات الرفيعة من جهة، والمستويات العلمية والمعرفية من جهة أخرى. فنشأت حاجة عامة لإقامة تناسب ومماثلة بين هذه المستويات، سيّما وأنّ المراكز العلمية غدت بأكثرها، بعد الانتصارات العسكرية، تقع داخل نطاق الدولة الإسلامية التي أصبحت راعية لاختلاط أثني وديني واسع.

وإنّ حمّى حركة الترجمة والتعريب في القرنين الثالث والرابع هـ/ التاسع والعاشر م.، مع انتشار الإسلام واللغة العربية، وانخراط السلطة الرسمية في تشجيع هذه الحركة، أظهرت أنّ الأدوات المعرفية التقليدية في الثقافة العربية الموروثة، أضحت أضعف من أن تلبّي الحاجات المتعاظمة والمتطلّبات المستجدّة للحضارة العربية والإسلامية الصاعدة. فالاختلاط المتعدّد في مجالات الحياة اليومية، واصطدام القديم بالجديد، والمختلِف بالمختلِف، كان لا بدّ من أن يفضي إلى تبدّلات في التقاليد، وإلى مقاومة هذه التبدّلات التي وجدت أدوات تعبيرها الثقافي في الحوار والمجالس والمناظرات الشفهية، وفي ما يمكن تسميته "بأدب الردّ" الذي شاع في مختلف المجالات، الأمر الذي طبع الحياة العقلية، في بغداد خصوصاً، بدينامية وانفتاح ندر مثيلهما في العالم أجمع منذ قرون عديدة.

ولم يكن هذا الانفتاح ممكناً ومقبولاً من غير ثقة بالقوة الذاتية التي تعطي أكثر من مؤشّر عنها الانتصاراتُ المحقَّقة. فالثقافة الأجنبية الوافدة إلى العالم الاسلامي، أو "العلوم الدخيلة" كما سمّيت، لم تعد سلاحاً أجنبياً وخارجياً؛ لقد باتت-وعمرها ألف سنة ونيّف-وكأنها ليست مختصة بجماعة معيّنة، أو بقوة مهدِّدة. فلم يعد ثمّة "دولة الإغريق". وإن كان ثمة "علوم الإغريق" التي دُعيت، وعن حقّ، "بالعلوم القديمة"؛ هذه العلوم التي ما زالت حتى ذلك الحين تتمتّع -وسيبقى الأمر كذلك زمناً طويلاً بعد ذاك- بقدرة الاستجابة لحاجات الحضارة الناشئة، سيّما وأنّ الورثة الفعليين لحضارة الإغريق القديمة هذه، من سريان في بلاد الشام وما بين النهرين وغربي فارس، وفرس، واسكندرانيين في مصر، وغيرهم، باتوا ينتمون جميعهم إلى الدولة العربية الإسلامية ومجتمعاتها.

٣- الورّاق : تقميش أسماء الكتب

لقد تمتّع أبو الفرج محمّد أبي يعقوب اسحق المعروف بابن النديم بمزايا شخصية أهّلته، أكثر من غيره، لهذا المشروع الكبير :

- أوّلها كونه ورّاقاً محترفاً ومن المولعين بالكتب والمخطوطات كائنةً ما كانت مضامينها؛ ذا فضول فائق لمعرفة كل ما يمتّ إليها بصلة؛ الأمر الذي شحذ انتباهه لالتقاط أدقّ التفاصيل عنها.

- وكونه قد دفع بمخطوطات كتابه("الفهرست") للنسخ والتبييض في أواخر عمره المديد نسبياً، قبل وفاته بثلاث سنوات، جعله يقدّم شهادة حيّة على محتويات سوق الورّاقين في مدينة بغداد التي يرجّح أنّها كانت الأكبر في العالم! هذه الشهادة هي حصيلة عقود عديدة من تسقُّط أخبار الكتب، تقع جميعها ضمن الفترة التي بلغت فيها حركة النقل أوجّها واتّسمت إجمالاً بالتعريب عن اليونانية والسريانية، وكذلك أيضاً، ببداية التأليف بالعربية في العلوم والفلسفة والشروحات والتصحيحات.

- وكونه لم يمتهن حرفة أخرى؛ ولم يتّصل بالخلفاء والوزراء والوجهاء ولم ينصرف إلى خدمتهم، بل كان، بالمقابل، على علاقة حميمة بالعديد من الكتّاب المرموقين : مؤلّفين وشراحاً ومترجمين؛ وكان على بيّنة من المستوى العلمي الذي يتبوّؤه كل منهم، ومن صيته ومكانته في زمانه.

- وما يلفت حقاً هو انفتاحه على مختلف حقول المعرفة والمذاهب، واحترازه من الانخراط في السجال الدائر بين أطراف عديدين في بيئة بلغت فيها المناظرات، الشفهية والكتابية، والنزاعات الأثنيّة والدينية والمذهبية، حدوداً قصوى، في سياق تقليد يرقى، بحسب بعض الروايات(!)، إلى أكثر من قرن ونصف القرن!

وليس ثمة في "فهرسته" ما يوحي صراحةً بانتمائه إلى المذهب الشيعي، بخاصة في مجال عرضه لمختلف المؤلفات الكلامية والفقهية والفلسفية وغيرها. ويمكن الكلام هنا على نموذجية مميّزة له، مثيرة للإعجاب، تتبدّى على الأخص في عرضه الموضوعي لمضامين الكتب وتدوينه عناوينها الأصلية كاملة (وبعضها محرِج فعلاً)، وفي معاشرته وصداقاته العديدة لأهل العلم من مختلف المذاهب والاتجاهات، وأحكامه التي يطلقها على المؤلفات والمؤلّفين، القدامى والمعاصرين له، من غير إبداء أيّ انحياز ظاهر إلى انتماءات هؤلاء الدينية أو المذهبية أو الإثنية...

ولا ننسى أنّ هذا الورّاق المحترف، الواسع الثقافة، هو أيضاً تاجر (هذه الصفة التي يتحاشى النقّاد الإشارة إليها، بعدما باتت تحمل، في المجالات الثقافية والفنية خصوصاً، معاني اتّهامية وقدحيّة!) يتقن مهنته التي تقوم أصلاً على تمييز الغثّ من الثمين، والانفتاح على مختلف الناس المهتمّين بشؤون الكتب والمخطوطات بوصفها وسيلة علم، وبوصفها "بضاعة"

تجارية أيضاً، وبصرف النظر عن كل ما يتميّز به هؤلاء المهتمّون (الشارون) عن بعضهم البعض.

هذه الصفات الذاتية لابن النديم حوّلت كتابه الأوحد الذي لم يكتب سواه، إلى شهادة على عصر بكامله في مرحلة هامة من تاريخ الحضارة العربية والاسلامية التي تشكّل أيضاً مرحلة غنيّة في مسيرة الحضارة الانسانية. إنّ اشتمال هذا الكتاب على إشارات إلى سائر رموز الثقافة المكتوبة جعله ذا أهمية استثنائية، لا مجرد كتاب في لائحة طويلة من الكتب! إنّ سعيَه لجمع عناوين "كل الكتب" العربية والمعرّبة (وأغلبها معرّب في زمانه، أو قبلذاك بزمن قليل)، المتنوعة الموضوعات، والمتعدّدة الحقول والمؤلّفين، والمختلفة أزمنة التأليف والأمكنة، في مؤلّف واحد، ينمّ عن رغبة لاواعية في محاكاة "وحدة" الدولة العربية الإسلامية التي "تجمع"، هي أيضاً، كل هذا المختلف الأثني والمذهبي واللغوي والسياسي، وسائر تشعّباته!

ولئن تتبدّى صفة المؤرِّخ المحترف للثقافة العربية المكتوبة غير ملائمة تماماً عملَه الريّادي، فليس من المبالغة اعتباره، مع ذلك، شاهداً تاريخياً على ذلك التثاقف الواسع الذي حصل في البلاد الاسلامية في تلك الحقبة، والذي آل إلى جعل الثقافة العربية في مختلف حقولها، وعلى مدى ثلاثة قرون ونيّف متتالية، في مرتبة أوّلية بين ثقافات العالم العريقة. هذه العصور العربية الذهبية كان ابن النديم في وسطها الزماني (القرن الرابع هـــ. / العاشر م.) والمكاني (بغداد، عاصمة الدولة العربية الاسلامية).

هذه المحاولة "لموضَعة" كتاب "الفهرست"، تسهم في إضاءة جوانبه التفصيلية، ومنها، على سبيل المثال، المقالة السابعة من مقالاته العشر، وهي "في الفلسفة والعلوم القديمة". فمن حيث عدد صفحاتها، فإنّها تأتي في المرتبة الثانية (٤٦ صفحة) بعد المقالة الثالثة "في الأخبار والآداب والسيَر والأنساب"(٥٦ صفحة).

عندما نبحث في "دور الفهرست في تأريخ بداية الفلسفة العربية الاسلامية"، فالمقصود هنا، على وجه التحديد، هو أثر هذه المقالة السابعة بالذات، من غير التوقف مطولاً عند المقالة العاشرة ذات العنوان :"أخبار الكيميائيين والصنعويِّين من الفلاسفة القدماء والمحدَثين وأسماء كتبهم"(٩صفحات) التي يغطّي الكلام فيها على جابر بين حيّان وأسماء كتبه، أكثر من ٣ صفحات منها! والتي ينقل فيها ابن النديم قول جابر في إحصائه كتبه، على النحو

التالي :"ألّفتُ ثلثماية كتاب في الفلسفة. وألّف وثلثماية كتاب في الحيَل. وألف وثلاثمائة رسالة في صنائع مجموعة وآلات الحرب. ثم ألّفتُ في الطبّ نحو خمسمائة كتاب. ثم ألّفتُ كتب المنطق على رأي أرسطاليس... ثم ألّفتُ كتباً في الزهد والمواعظ... ثم ألّفتُ بعد ذلك خمسمائة كتاب نقضاً على الفلاسفة..."! (كذا). هذه المقالة العاشرة والأخيرة من "الفهرست"، محصورة الموضوع بعلوم الصنعة (الكيمياء). و"الفلاسفة" المذكورون فيها هم مَن كان لهم أمر مع هذه الصنعة حصراً. هذا يعني، من الناحية المنهجية، أنّ مادة بحثنا حول دور "الفهرست" في تأريخ نشأة الفلسفة العربية الاسلامية تنحصر على العموم في ما ورد في هذه المقالة السابعة.

٤- "الفهرست" في ميزان لاحقيه

لم يبحث أحد في تاريخ الفلسفة العربية، بدءاً من مرحلتها التأسيسية حتى زمن صدور "الفهرست"، من غير الاعتماد على هذا الكتاب كمصدر ثقة مطلقة. إلاّ أنّه، مع ذلك، اعتُبر دائماً كتاباً في التراجم لا كتاب تاريخ. وكان لقربه بالزمان من فترة التأسيس، ولمعرفة واضعِه الشخصيّة لعدد من المترجمين والشرّاح (أهمُّهم الفيلسوف السرياني يحيى بن عَدِيّ الذي ذكره ابن النديم مراراً بهدف تأكيد صحّة بعض المخطوطات المترجَمة، مثل قوله: "قرأته بخط يحيى بن عديّ") أثر إضافي في تعزيز تلك الثقة به عند الباحثين والمؤرخين.

إلاّ أن هذه الثقة لم تكن على درجة واحدة بالنسبة لمختلف الدارسين على مدى العصور.

فالقدماء، على العموم، لم يولوا مؤلف "الفهرست" تقديراً ملحوظاً، على الأقل بشهادات مكتوبة! ولا شيء يشير صراحة إلى أنّهم تنبّهوا لأهميّة هذه الوثيقة التاريخية النادرة، باستثناء كتّاب التراجم اللاحقين، وأشهرهم القاضي **صاعد الأندلسي** صاحب كتاب "طبقات الأمم"(ت ٤٦٢هـ/١٠٧٠م؛ أي بعد ابن النديم بحوالي القرن)[١١]، و**ابن القفطي** المصري صاحب كتاب "إخبار العلماء بأخبار الحكماء"(ت ٤٧٨هـ/١٠٨٥م)[١٢]، و**ابن أبي أصيبعة** الدمشقي صاحب كتاب "عيون الأنباء في طبقات الأطباء" (ت ٦٦٨هـ/١٢٧٠م)[١٣]، و**ابن خلّكان** صاحب كتاب "وفيّات الأعيان"(ت٦٨١هـ/١٢٨٢م)[١٤]؛ والأخيران عاشا بعد ابن النديم بثلاثة قرون. والجميع أخذوا عنه كل ما يختص

بالفترة الزمنية السابقة له، إذ لم يكن لديهم أيّ مصدر آخر سواه لهذه الفترة. إلاّ أنهم زادوا على ذلك بعض الروايات الطريفة، ونسبوها بالتواتر إلى مصادر قديمة، من غير أن يكون للمصدر الأول أيّ وثيقة مكتوبة، ومن غير أن يذكروا في الغالب مصادر رواياتهم، ومن غير أن تكون لديهم ملكة نقد هذه المصادر! فالفيلسوف الكندي، على سبيل المثال، الذي توفي قبل كتابة "الفهرست" بقرن وربع القرن تقريباً، أصبح مع ابن أبي أصيبعة بعد أربعة قرون، يقول الشعر! وتُذكر أبيات وقصائد منسوبة له نقلاً عن أحمدِ بن الطيّب السرخسي تلميذه؛ وهذا نقلاً عن أحمد بن جعفر!؟

وبينما كان الكندي في "الفهرست" يستخدم مترجِمين، ولم يمارس الترجمة قط (كقوله عن كتاب "ما وراء الطبيعة" لأرسطو المعروف "بكتاب الحروف" :"وهذه الحروف نقلها أسطاث للكندي، وله خبر في ذلك")[١٥]، أصبح الكندي مع ابن أبي أصيبعة من المترجمين الأربعة الأوَل في الإسلام، فيقول :"حذّاق التراجمة في الإسلام أربعة : حنين بن اسحق، ويعقوب بن اسحق الكندي، وثابت بن قرّة الحرّاني، وعمر بن الفرخان الطبري"[١٦]! والكندي، يضيف ابن أبي أصيبعة، "ترجَم من كتب الفلسفة الكثير"(كذا)! والإسناد في هذه الرواية يعود برأيه، إلى أبي معشر، تلميذ الكندي؛ وهو وارد في كتاب المذاكرات لشاذان ؟!

يبدو أنّ قرّاء العربية القدامى تخلّوا عن "الفهرست"، كمرجع أساس، لصالح كتب التراجم الأخرى المذكورة آنفاً، لأسباب عدّة، أظهرُها أن المرحلة الزمنيّة التي تغطّيها هذه هي أوسع بكثير من تلك التي يغطيها "الفهرست" الذي تسقط منه، بطبيعة الحال، تراجم كثيرة برّاقة عائدة إلى القرون اللاحقة له. فهو يذكر تراجم عائدة إلى عصور فيها الكثير من سمات البدايات، وأحياناً عدم النضج. لذا بات "الفهرست" مرجعاً محدود الإفادة للفضوليين، سيّما وأن هذه التراجم تغطي هي أيضاً الفترة التي يغطيها "الفهرست"، إذ غالباً ما تنقل عنه حرفياً، ولكنها تزيد عليه بمعلومات عن مؤلفات عربية "قديمة"، وبروايات "طريفة" عن مؤلّفيها، وبتفاصيل غابت عنه (وربّما غابت عن عصره! على الرغم من أنّه أقرب إليها بالزمان من أصحاب هذه التراجم!)...

هذا التراجع "للفهرست" في العصور اللاحقة له، يمكن التنبّه له، وتلمّسه واستقصاؤه بأدلّة عدّة غير مباشرة : فالمؤلف الشهير ياقوت الحموي (ت٦١٦هـ/١٢٢٠م)

يشير إلى "الفهرست"، في "معجمه المعروف"، بأقل من خمسة أسطر! والمؤلفون الكبار، ومنهم الفلاسفة، لا يذكرونه البتّة؛ وكأنّهم لا يأبهون له ولمضمونه! حتّى كتّاب التراجم أنفسهم، على الرغم من اعتمادهم الأساس عليه، لم يقوموا بنقد رواياته التي لم يأخذوا بها! وكثيرون يذكرونه على قدم المساواة مع غيره "من المصادر" اللاحقة له، من غير الاكتراث بأنّه هو مصدرها!

إلاّ أنّ الباحثين المعاصرين، وبخاصة مؤرّخي الثقافة العربية القديمة، الذين ينتمون إلى مناخ علمي يولي "الموضَعة" التاريخية قيمة فائقة، اعتمدوا على "الفهرست" على أنّه من أهمّ الوثائق التاريخية التي تقدّم شهادة حيّة عن مجمل النشاط الثقافي العربي المكتوب، حتى تاريخه! فكرة "الشهادة العيانيّة" هذه، التي لم يترك ابن النديم مناسبة إلا وذكّر قارئه بها، بكلامه بصيغة المتكلّم، وبتسمية بعض الشخصيات الفكرية المعروفة وذكره المكرّر عن علاقته الشخصية بها، طغت خصوصاً على أذهان المستشرقين الذين كانوا سبّاقين في مجال المقاربات التاريخية "المنهجيّة" لمختلف وجوه الحضارة العربية والاسلامية.

وهذه الثقة المبالغة في "الفهرست" آلت تلقاءً إلى استبعاد أيّ شك في مضمون رواياته، إلاّ في مواضع جزئية، وجعلتهم تالياً، بسبب هذا الاستبعاد، يرتكبون الكثير من الأخطاء في أحكامهم على بعض الوقائع التاريخية. وقد فاقم في تضليلهم "تأكيد" ابن أبي أصيبعة والقفطي على العديد من الروايات التي ذكرها "الفهرست"، حيث يبدو ابن النديم، الذي لا يذكر مراجعه في أغلب الأحيان، ضحيّة هو أيضاً لروايات غير دقيقة، بعضها يجافي الحقائق والوثائق والروايات الثابتة صحّتها، وبعضها الآخر يجافي وقائع وتواريخ معروفة؛ ومنها، على سبيل المثال، الروايات حول الفيلسوف القبطي يحيى النحوي، أو يوحنا فيلوبونوس. فبدءاً من "الفهرست"، وتأسيساً عليه، يصرُّ كل الكتّاب العرب على جعله يلحق أوائل الاسلام، ويتعرّف على عمرو بن العاص في مصر[١٧]! علماً بأن يحيى النحوي مات قبل الاسلام بحوالي القرن!

وتوسّع بعضهم في كلامه على يحيى، كما فعل السجستاني وابن أبي أصيبعة والبيهقي [١٨] !

وثمة خطأ آخر في "الفهرست" في كتابة تاريخ التفسير الذي قام به يحيى النحوي للمقالة الرابعة من كتاب "السماع الطبيعي" لأرسطو، وهي بحث في الزمان؛ فجعلها سنة "ثلاث وأربعين وثلثماية لدقلطيانوس القبطي. فهذا يدل أنّ بيننا وبين يحيى النحوي ثلثماية سنة ونيّف"[١٩]. ولكن السنة الواردة في نص يحيى هي سنة ٢٤٥ لدقلطيانوس، أي سنة ٥٢٩ ميلادية!! وهذا يعني أنّ الخطأ يصل إلى فرق مئة سنة تقريباً! (هل هو خطأ الناسخ ؟ الناسخ الذي أخذ "الفهرست" عنه ؟ أم هو خطأ ناسخ "الفهرست"؟) وهذا الاحتمال الثاني مستبعَد مع وجود الجملة اللاحقة التي توضح أن "بيننا (بين ابن النديم) ويحيى النحوي ثلثماية سنة ونيّف"!

يقول المستشرق الألماني ماكس مايرهوف :"هذا الخلط الذي وقع فيه العرب حول يحيى النحوي ومؤلفاته لا يزال أثره باقياً حتّى اليوم"[٢٠].

٥- "السبب الذي من أجله كثُرت كتب الفلسفة... في هذه البلاد"

قبل تطرُّقه إلى "ذكر السبب الذي من أجله كثرت كتب الفلسفة وغيرها من العلوم القديمة في هذه البلاد"[٢١]، واجه ابن النديم مسألة "وضع" الفلسفة عشيّة دخولها إلى "هذه البلاد". ورأى، بالتالي، أنّه لا مفرّ من عرض سريع لتاريخ الفلسفة العام. فذكر لهذا المبحث جملة "حكايات" :

١- **أولى** هذه "الحكايات" يرويها عن أبي سهل بن نوبخت. ومختصرها أنّ العلوم كلّها مصدرها بابل. فبعدما احتلّ الاسكندر المقدوني (اليوناني) بلاد الفرس وهدم عاصمتهم المدائن، أمر بنسخ هذه العلوم إلى اللسان الرومي والقبطي وأرسلها إلى مصر، وحرق الكتب الفارسية. بعض هذه الكتب كان قد انتقل قبل هذه المحنة إلى بلاد الهند والصين. إلى أن جاء الملك الفارسي أردشير، فجلب الكتب من الهند والصين وبلاد الروم. وفعل مثله ابنه سابور؛ ونُسخت كل تلك الكتب مجدداً إلى الفارسية.

إذاً، العلوم مصدرها بابل بالعراق.

٢- وثمة حكاية **ثانية** ينقلها ابن النديم عن أبي معشر (البلخي) تدور حول اعتناء ملوك الفرس "بعلوم الأوائل، بالكتابة الفارسية القديمة"[٢٢]، فاختاروا لحفظ كتبها من الأقاليم "أقلّها عفونةً"، مثل أصفهان وساروية...

ويشهد ابن النديم على هذه الرواية بقوله :"والذي رأيتُ أنا بالمشاهدة أنّ أبا الفضل بن العميد أنفذ إلى ها هنا (بغداد) في سنة نيِّف وأربعين (٣٤٠هـ/٩٥١م، أي قبل ٣٦ عاماً من صدور "الفهرست") كتباً متقطعة أُصيبت بأصفهان في سور المدينة، في صناديق، وكانت باليونانية ؛ فاستخرجها أهل هذا الشأن مثل يوحنا (؟) وغيره... ومنها في هذا الوقت شيء عند شيخنا أبي سليمان (السجستاني)"[٢٣].

٣- وحكاية **ثالثة** حول فلسفة اليونان "قبل شريعة المسيح عليه السلام. فلمّا تنصَّرت الروم مُنعوا منها، وأحرقوا بعضها، وخزنوا البعض. ومُنع الناس من الكلام في شيء من الفلسفة إذا كانت بضدّ الشرائع النبويّة. ثم الروم ارتدّت عائدة إلى مذاهب الفلاسفة"[٢٤]. وكان السبب في ذلك ليوليانس ملك الروم الذي كان يترل بأنطاكية، وكان "وزيره ثامسطيوس مفسّر كتب أرسطاليس". سار ليوليانس إلى بلاد الفرس حتى بلغ جنديسابور. فأسره سابور ملك الفرس وقتله."وكان لسابور عناية بقسطنطين فولاّه على الروم... وعادت النصرانية إلى حالها، فعاد المنع من كتب الفلسفة وخزنُها إلى ما هي عليه إلى الآن"[٢٥].

٤- والحكاية **الرابعة** تدور حول خالد بين يزيد بن معاوية الأموي الذي أمر فلاسفة يونانيين ممن كان يترل في مدينة مصر وقد تفصَّح بالعربية... بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي. وهذه أوّل نقل كان في الإسلام من لغة إلى لغة"[٢٦].

ثم تذكر الرواية نقل الديوان من الفارسية (في العراق) ومن الرومية (بالشام).

٦- ترجمات... ومثاقفة

هذه "الحكايات" الأربع حول كتب "العلوم القديمة" تتأرجح مصادرها جميعها بين الفرس والروم. واستعمال كلمة "حكاية" هنا، وعرْض أكثر من حكاية :

الاثنتان الأوليان، لكل منهما مرجع، أو راوٍ، "حديث" العهد بالنسبة "للفهرست"؛ وهما فارسيّان بغداديّان!

والاثنتان الأخريان هما من غير إسناد!

كل ذلك يدلّ على "عدم حماس" ابن النديم لأيّ منها تحديداً! وعلى الأرجح، عدم ثقته بالتفاصيل التي تُداخلها! إلاّ أنّه التزم السكوت عن أيّ نقد أو ملاحظة أو رأي إزاءها، مصرّاً على التمسُّك بموقف حيادي منها جميعاً. ولكن على الرغم من ذلك، فإنّ في عرض

هذه الحكايات تسلسلاً له وجهة صوب الزمن الأقرب، أو التاريخ الحديث، حيث أصبحت الترجمة من "اللغات إلى اللسان العربي" لهذه "الكتب القديمة" (الحكاية الرابعة) هي العنصر الأساس والشرط الضروري لنشأة الفلسفة العربية.

فالمقطع التالي مباشرةً بعد هذه الحكاية الرابعة يحمل عنوان :"ذِكْر السبب الذي من أجله كثُرت كتب الفلسفة وغيرها من العلوم القديمة في هذه البلاد". و"أحد الأسباب في ذلك أنّ المأمون رأى في منامه... أرسطاليس" فتحاور معه. وفي اليقظة تحمَّس المأمون لترجمة كتب أرسطو، "فكتب إلى ملك الروم يسأله الإذن"[٢٧] في الحصول على كتب الفلسفة والعلوم اليونانية. "فأجاب (الملك) إلى ذلك بعد امتناع. فأخرج المأمون لذلك جماعة، منهم الحجّاج بن مطر وابن البطريق (إلى بلاد الروم)؛ فلمّا حملوه إليه، أمرَهم بنقله، فنُقِل"[٢٨].

ويبدو أن ابن النديم أقرب إلى تصديق هذه الرواية، أو هذا السبب السيكولوجي الظاهر (منام الخليفة العبّاسي المأمون الذي مات قبل كتابة "الفهرست" بقرن ونصف القرن!)، على الرغم من غياب الإسناد في هذه الرواية! إلا أن وقائعها "وضعيّة". فهناك عنصران أساسيّان فيها : الحاكم المسلم (ممثلاً بالمأمون) والمترجم المسيحي السرياني (ممثلاً بالحجّاج بن مطر وابن البطريق). وقبلذاك، الدولة الاسلامية الأموية ممثلةً بخالد بن يزيد بن معاوية، والمترجم اصطفن القديم (الرومي أم القبطي؟). والمهمّة الأساس في كلا الحالين هي تعريب علوم اليونان.

باختصار، لا يرى ابن النديم أيّ فصل ممكناً ما بين الترجمة (التعريب) ونشأة الفلسفة العربية. وإنّ النصوص الأولى باللغة العربية، في مجال الفلسفة، إنّما وضعَها المترجمون السريان، وكانت على نوعين : نصوصاً مترجَمة، وشروحات وتفسيرات لها. وبعد الانطلاقة الأولى، تلازمت عند كبار المترجمين الترجمات والتأليفات. فعند ذكْره المترجم الشهير قسطا بن لوقا، يقول ابن النديم:"وسيمرّ ذكْره في موضعه من العلماء المصنِّفين(ومنهم) حنين. اسحق. ثابت... يحيى بن عديّ..."؛ ويضيف قائلاً :"ونحن نستقصي ذكر هؤلاء في ما بعد، لأنّهم ممّن صنّف الكتب"[٢٩]. ويذكر صاحب "الفهرست" لحنين، على سبيل المثال، عناوين ثلاثين مصنَّفاً في العلوم المختلفة، بعضها في المنطق. كما يذكر لقسطا بن لوقا عناوين أربعة وثلاثين مصنفاً في الفلسفة والعلوم المختلفة. وبما أنّ ابن النديم ذكر في كتابه سيرة حنين قبل سيرة

قسطا، قال مبرِّراً ذلك :"وقد كان يجب أن يقدَّم على حنين، لفضله ونبله وتقدُّمه في صناعة الطب. ولكن بعض الأخوان سأل أن يقدَّم حنين عليه"[٣٠]؛ وهكذا كان. وهذه المصنّفات وضعها المترجمان (حنين وقسطا) باللغة العربية وحدها. أمّا مؤلفاتهما بالسريانية فلم تُذكر. فالترجمة من اليونانية إلى السريانية، والتأليف بالسريانية، ظلاّ مستمرَّين جنباً إلى جنب مع التعريب، ومع تأليف السريان بالعربية. فحنين بن اسحق "ترجم من كتب جالينوس ومقالاته حوالي المائة إلى السريانية، وحوالي الخمسين إلى العربية"[٣١]. وتجدر الإشارة إلى أنّ المترجمَين المذكورَين عاشا قبل ابن النديم بحوالي القرن! أمّا المترجم والفيلسوف السرياني يحيى بن عَديّ (صديق ابن النديم، وأستاذه) فقد وضع بالعربية مئة واثنين وعشرين مؤلّفاً (معروفة) في العلوم المختلفة والمنطق وعلم الكلام المسيحي بحسب المذهب اليعقوبي [٣١].

إنّ أهم دلالة يمكن الخروج بها من "الحكايات" والروايات والوقائع التي عرضها ابن النديم في كتابه "الفهرست" حول "السبب الذي من أجله كثرت كتب الفلسفة.... في هذه البلاد"، هو اعتقاده الراسخ بأن نشأة التأليف في الفلسفة باللغة العربية كانت نتيجة عملية مثاقفة كبرى (ربّما كانت فعلاً إحدى كبرى عمليات المثاقفة في التاريخ القديم ؟) شاركت فيها أهمّ الحضارات. حتى ليمكن الجزم بأنّه لم يبقَ ثمة مؤلّف فلسفي وعلمي بالغ الأهمّيّة خارج هذه المثاقفة. وينبغي هنا فهم "الفلسفة" (وهي كلمة دخلت العربية على يد المترجمين السريان، عن طريق النحت) بمعناها التزامني الخاص لتلك المرحلة، أي أنّها مجموع العلوم الطبيعية والرياضية والمنطقية والماورائية (الإلهيات).

وقد لعبت الترجمة، وبالتالي المترجمون، دوراً حاسماً في هذه المثاقفة الكبرى. وليس ثمة وثيقة في التاريخ العربي، قبل "الفهرست"، أكثر منه وضوحاً وتحديداً وتفصيلاً وجرأةً وموضوعيةً في "وصف" هذه المثاقفة، والإشارة إلى أهمّيّتها الاستثنائية؛ لا بل والاغتباط بأنّه، بقيامه بفهرَستها، كان له هو أيضاً، دوره فيها !

٧- من الاسكندرية إلى بغداد، مروراً بأنطاكية وحرّان

إلاّ أنّ ثمة روايتين أخريين معبِّرتين حول انتقال الفلسفة والعلوم القديمة (اليونانية حصراً) إلى البلاد الإسلامية، غير "حكايات" الفهرست، وقبله أيضاً :

١- الرواية الأولى منسوبة إلى **الفيلسوف الفارابي** (معاصر ابن النديم، ومات قبل موت ابن النديم بأربعين عاماً)، نقلها كاتب التراجم المعروف ابن أبي أصيبعة (عاش بعد ابن النديم بثلاثة قرون) عن كتاب مفقود (؟) للفارابي يحكي فيه عن انتقال الفلسفة من مدينة الاسكندرية (بمصر) إلى انطاكية، فإلى مدينة حرّان، على يد رجل تعلّم عليه اثنان، هما: اسرائيل (الأسقف السرياني الذي ترك الحكمة بعد ذلك، وانصرف إلى قضايا دينه المسيحي)، وقويري. ومن أنطاكية أيضاً إلى مدينة مَرُو ببلاد فارس، على يد رجل آخر تعلّم عليه اثنان، هما: ابراهيم المروزي، ويوحنا بن حيلان الذي، هو أيضاً انصرف إلى قضايا دينه! قويري والمروزي سافرا إلى بغداد وباشرا تعليم الفلسفة فيها. وكان من تلاميذ المروزي أبو بُشر متّى بن يونس، الفيلسوف المنطقي السرياني المشهور. ونعرف أنّ الفيلسوف الفارابي درس الفلسفة وعلومها على أبي بُشر في بغداد، وعلى يوحنّا بن حيلان في حرّان[٣٢].

٢- الرواية الثانية هي للمؤرّخ **المسعودي**، معاصر الفارابي، (توفي بعد موت الفارابي بحوالي خمس سنوات فقط، عام ٣٤٥هـ/٩٥٦م)، ومعاصر ابن النديم وصديقه (!). يقدّم المسعودي في كتابه "التنبيه والإشراف" رواية تؤيّد رواية الفارابي المزعومة(المذكورة في كتاب ابن أبي أصيبعة) وتكملها؛ مفادها أنّ مجلس تعليم الفلسفة انتقل من أثينا إلى الاسكندرية وروميه. وفي زمن الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز، انتقل هذا المجلس من الاسكندرية إلى انطاكية؛ ومن ثمّ إلى حرّان (زمن الخليفة العبّاسي المتوكّل)؛ وانتهى ذلك في أيام الخليفة المعتضد(٢٧٩-٢٨٩هـ/٨٩٢-٩٠٢م) إلى قويري، ويوحنا بن حيلان (الذي مات في بغداد)، فإلى ابراهيم المروزي، فإلى تلميذيه : أبي محمّد بن كرنيب وأبي بُشر متّى بن يونس. "وعلى شرح متّى لكتب أرسطاليس المنطقية يعوّل الناس في وقتنا هذا" (وقت المسعودي)؛ ثم إلى الفارابي، تلميذ يوحنا بن حيلان. يقول المسعودي مكملاً روايته:"ولا أعلم في هذا الوقت أحداً يُرجَع إليه في ذلك (أي الفلسفة والمنطق) إلاّ رجلاً واحداً من النصارى يُعرف بأبي زكريّا ابن عَدي"[٣٣].

هذه "الروايات" التي تكشف وقائع هامة حول بداية الفلسفة العربية تستدعي جملة ملاحظات:

١- إنّ "الفهرست" الذي يذكر كل أسماء الأعلام التي ذكرها الفارابي والمسعودي في روايتيهما (وتالياً عند ابن أبي أصيبعة)، لا يأتي على ذكر يوحنّا بن حيلان البتّة! علماً بأن المؤرخ المسعودي، قبله بأكثر من أربعة عقود، يذكر يوحنّا بن حيلان، ويقول عنه إنّه كان أستاذ الفيلسوف الفارابي في حرّان، قبل أن ينتقل يوحنا إلى بغداد ويموت فيها.

٢- ويبدو أنّ ابن النديم الذي كتب "فهرسته" بعد الفارابي والمسعودي بثلاثة عقود (أو أكثر قليلاً)، ليس على اطّلاع على روايتهما ! فإذا اعتبرنا أنّ كتاب الفارابي المفقود هو منحول، إذ لا شيء يثبت صحّة نسبته إليه، وأنّ ابن أبي أصيبعة هو أحد ضحايا هذا النحل؛ وإذا افترضنا أنّ هذا النحل تمّ، على الأرجح، بعد موت الفارابي بعقود، وبعد موت ابن النديم الذي لا يُذكره في "فهرسته"؛ فهذا يفسِّر جهل ابن النديم بمضمون هذه الرواية المنسوبة للفارابي.

ولكنّ ما يثير الدهشة فعلاً هو جهل ابن النديم لرواية "صديقه" المسعودي التي أوردها في كتاب شهير له هو "التنبيه والاشراف"! فالمسعودي الذي يحظى بتقدير كبير لدى المؤرخين والباحثين المعاصرين (٣٤)، لم يحظَ في "الفهرست" سوى بأربعة أسطر فحسب، وصَفه فيها ابن النديم بأنّه "مصنّف لكتب التواريخ وأخبار الملوك" (٣٥)؛ وسمّى له عناوين أربعة كتب فقط! وليس كتاب "التنبيه والاشراف" من بينها!؟

لقد جعل المستشرق الألماني ماكس مايرهوف المؤرخَ المسعودي واحداً من الستة عشر فيلسوفاً من "دائرة بغداد"، ومن تلاميذ يحيى بن عدي؛ ومات قبل موت أستاذه بثمانية عشر عاماً!

فهذا المثل عن نقص "الفهرست" هو عيِّنة عن نواقص أخرى فيه، سنأتي على ذكرها في مكانها المناسب.

٣- بحسب روايات هذه الشخصيات الفكرية الإسلامية المرموقة : الفارابي والمسعودي وابن أبي أصيبعة، أنّ هؤلاء الفلاسفة الذين أسّسوا الفلسفة العربية هم من المسيحيين السريان الذين عاشوا في كنف الدولة الإسلامية بعد ثلاثة قرون على نشأتها (بعد قرنين على بداية الحكم العبّاسي).

إلاّ أنّ في هذه الرواية استثناءَين :

الأول هو أنّ اثنين منهم هما مسلمان : أبو محمَّد بن كرنيب والفارابي.

والثاني هو أنّ واحداً من هؤلاء الفلاسفة،وكان أستاذاً لأغلبهم، وهو ابراهيم المروزي، لم يكتب بالعربية قط، بل كان يكتب بالسريانية. وهذا يدلّ صراحة على وجود أدب فلسفي عربي شفهي، في تلك المراحل الأولى، لا نعرف عنه شيئاً!

٤- ثمة خلط كبير في هذه الأسماء ما بين أستاذ وتلميذ! لقد ورد في "الفهرست" أنّ قويري كان أستاذاً لأبي بشر متّى! ولا بدَّ من أن يكون صاحب "الفهرست" قد التقى في فترة شبابه أبا بُشْر متّى الذي مات قبل موت الفارابي بعشر سنوات فقط (عام ٣٢٨هـ/٩٤٠م)؟. فهو يقول عن أبي بشر:"وإليه انتهت رياسة المنطقيين في عصره". ويقول إنّه "قرأ على قويري وعلى توفيل وبنيامين وعلى أحمد بن كرنيب"! ويقول أيضاً إنّه قرأ على "أبي يحيى زكريّا المرْوَزي"!

ويبدو أنّ ابن النديم لم يعرف الفارابي معرفة شخصية. والأسباب في ذلك أنّ الفارابي، كما أُشيع عنه، كان راغباً في العزلة وعدم الاختلاط؛ وأنّه، في فترة بلوغ ابن النديم، كان قد ترك بغداد وانتقل إلى دمشق وحلب ؟ والدليل الأسطع هو تخصيصه في "الفهرست" أقلّ من خمسة أسطر للفارابي، وتغيب عن لائحة كتبه أهمّ الكتب التي اشتهر بها الفارابي! كما يذكر كتاب الفارابي الشهير "إحصاء العلوم" باسم "كتاب مراتب العلوم"! مع اعترافه الصريح بأنّ الفارابي "فسَّر من كتب أرسطاليس مما يوجد ويتداوله الناس"!

فبعد ثلاثة عقود على موت الفارابي، لا شيء يشير - بحسب "الفهرست"- إلى المكانة الكبرى التي عرفها الفارابي بعد ذاك في تاريخ الفلسفة العربية والاسلامية! وبعد قرن على وفاة الفارابي قال عنه صاعد الأندلسي : هو "فيلسوف المسلمين على الحقيقة"(٣٦)؛ وقال عنه ابن القفطي بعد قرن أيضاً : إنّه "فيلسوف المسلمين غير مدافع"(٣٧). ويقول المستشرق الألماني ديتريصي:"إنّ الفارابي مؤسِّس الفلسفة العربية"(٣٨)...

٥- ولكن المدهش حقاً في رواية المسعودي، ورواية الفارابي (التي نقلها ابن أبي أصيبعة)، أنّ اللائحة الكبرى فيهما من أسماء الأعلام الذين أسَّسوا الفلسفة العربية في مدينة بغداد، وفي عصر ابن النديم بالذات، لا تضمُّ اسم الفيلسوف أبي يعقوب اسحق الكندي، الذي عاش ومات في بغداد قبل قرن من هذا التاريخ!؟ ولا تُفرد له مختلف هذه الروايات ذلك الدور

الريادي، والمبالَغ فيه، في الفلسفة العربية، الذي أعطاه له لاحقاً كتاب "الفهرست"، أي بعد قرن وربع القرن على موت الكندي!؟

٨- الفارابي والمسعودي يغيّبان "فيلسوف العرب" من البدايات

فلنتوقّف عند هذه النقطة التي تُبرز الفرق الأهمّ بين رواية الفارابي (أو رواية المسعودي) التي لا تلحظ للكندي أيَّ دور في نشأة الفلسفة العربية، وبين مؤرّخي الفلسفة العربية المعاصرين الذين -اعتماداً على "الفهرست"- يعتبرون الكندي مؤسِّس الفلسفة العربية!

من الملاحظ أنّ روايتَي الفارابي والمسعودي ترجعان إلى المصدر عينه، مع امتياز ظاهر لرواية المسعودي المؤرخ الذي يحدّد تواريخ وأسماء، أو أنّه يضيفها ؟ أو أنّه ربّما استقاها من نسخة تحوي هذه الإضافات وأبرزها اسم الفيلسوف المسلم ابن كرنيب من بين هؤلاء الأساتذة السريان ؟

مهما يكن فإنّ روايتَي المسعودي والفارابي تجعلان بدء عصر الفلسفة في العالم الاسلامي حديثاً جداً، لا بل معاصر لهما! وتضربان صفحاً عن كل ما يسبق خلافة المعتضد (٢٧٩-٢٨٩هـ/٨٩٢-٩٠٢م)!

يبدو صاحب "الفهرست" غير مكترث بمضمون هاتين الروايتين اللتين يجهلهما! وهو لا يولي الأسماء المذكورة الأهمّيّة التي يوليانها لها، باستثناء اسم واحد هو أبو بشر متّى ابن يونس الذي يتّفق الاثنان، المسعودي وابن النديم، على جعله أهمّ من الفارابي في عصره. فيقول ابن النديم عن أبي بُشر :"إليه انتهت رياسة(الفلاسفة) المنطقيين في عصره [٣٩]؛ ويقول المسعودي :"على شرح [أبي بُشر] متّى لكتب أرسطاليس المنطقيّة يعوِّل الناس في وقتنا هذا".[٤٠]

وإذا كانت المرحلة التي يتكلم عليها المسعودي تضمّ أسماءً لامعة فعلاً في تاريخ الفلسفة، كالفارابي، وأبي بُشر، ويحيى بن عديّ... وهي مرحلة أكثر نضجاً من سابقاتها، فالملاحظ هنا أنّ المسعودي يبدو غافلاً عن الانجازات الهامّة، بجملتها وتفاصيلها، التي أسّست لمرحلة الفارابي وأرهصت لها.

في هذا المجال، يبدو "الفهرست" أكثر دقّةً في نقل الكثير من تفاصيل تلك المرحلة الهامّة، التي هي مرحلة حنين بن اسحق والكندي؛ وتفاصيل المرحلة اللاحقة، والتي تُعتبر امتداداً مباشراً لها، وهي مرحلة اسحق بن حنين وقسطا بن لوقا وأحمد بن الطيّب السَرخسي (تلميذ الكندي، الذي قتله الخليفة المعتضد لأسباب شخصية).

ويذكر ابن النديم أيضاً مرحلة "قديمة" تعود إلى "البطريق وكان في أيام المنصور... وابنه زكريا يحيى بن البطريق... وسلاّم والأبرش من النقَلة القدماء في أيام البرامكة، ويوجَد بنقلهما (كتاب) السماع الطبيعي (لأرسطو)... وحبيب بن بهريز، مطران الموصل، فسَّر للمأمون عدّة كتب (في الفلسفة)"...)[٤١].

٩– الفلسفة الشفهية

كما يذكر ابن النديم في هذه المرحلة التأسيسية نماذج عن نوع فريد من الاسهام في نشر الفلسفة وعلومها في العالم الاسلامي قائم على الشرح الشفهي لكتب الفلسفة بالاعتماد أيضاً على ترجمة شفهيّة غير مكتوبة. يقول ابن النديم في هذا الصدد :"داريشوع كان يفسِّر لاسحق بن سليمان بن علي الهاشمي من السريانية إلى العربيّة"[٤٢]. وثمة نموذج آخر بدائي في الترجمة المكتوبة يقوم عن قصد ومعرفة مسبقَين، على مرحلتين : المرحلة الأولى تتضمن نقلاً رديئاً إلى العربية على يد مترجم غير ضليع بالعربية، مع كونه ضليعاً باللغة المترجَم عنها؛ والثانية : تقوم على "ترجمة" الترجمة العربية الرديئة إلى عربية فصيحة؛ وهذا ما كان يسمّى "بالإصلاح"! ويقول ابن النديم، على سبيل المثال، معرّفاً بأحد المترجمين :"مرلاحي، في زماننا، جيّد المعرفة بالسريانية، عفطيّ الألفاظ بالعربية، ينقل بين يدَي علي بن ابراهيم الدهكي من السرياني إلى العربي، ويُصلح نقلَه ابن الدهكي"![٤٣]

ويبدو أنّ هذا النموذج كان شائعاً في المراحل الأولى للترجمة حيث وُصِف أسلوب غالبيّة الترجمات آنذاك بالركيك، وهو أيضاً النعت الذي وُصف به أسلوب مؤلفات الكندي نفسه، وكان ذلك – بحسب رأي ابن أبي أصيبعة– "من أسباب تحوُّل الناس عنها"!

١٠- الكندي في "الفهرست"

إنّ النص الوارد في "الفهرست" عن الكندي يبدو مخالفاً من جوانب عدّة، ويستدعي العديد من الملاحظات والتساؤلات.

وأوّل ما يلفت النظر في المقطع عن الكندي فيه هو طوله الاستثنائي الذي يغطي عدداً من الصفحات لا يبلغه الكلام على أيّ مؤلّف آخر، حتى أرسططاليس نفسه!

والغريب في هذا الأمر أنّ المراجع القديمة المعاصرة للكندي، والمراجع اللاحقة له، لا تذكر الكندي من أجل مكانة مميّزة كانت له في تاريخ الفلسفة العربية. فباستثناء ما ورد عنه في "الفهرست"، فإنّ الكندي يبدو في زمانه مؤلفاً مغموراً!

والفلاسفة المسلمون الكبار، وقد سنحت لهم أكثر من مناسبة لذكْره، لا يذكرونه البتّة! فعندما أراد ابن رشد، على سبيل المثال، أن يردّ على الغزالي من أجل تبيان أنّ ثمة بين الفلاسفة المسلمين من يؤمن بحدوث العالم، وليسوا جميعهم يعتقدون بقِدَم العالم، لم يجد في الكندي حجّة حيّة لتأكيد هذا الرأي، إذ أنّ الكندي قال بحدوث العالم في مقطع من مقاطع رسالته "في كمية كتب أرسطاطاليس" (وهو، على أيٍّ حال، مقطع يبدو متنافراً بأسلوبه ومصطلحاته ومضمونه ولهجته، عن بقية الرسالة ؟!). ولكن يبدو أنّ ابن رشد يجهل الكندي الفيلسوف وآراءه جهلاً تاماً! وكذلك أيضاً يجهله الغزالي والفارابي وابن سينا....

وما يثير الدهشة فعلاً في "الفهرست"، هو ذلك اللاتوازن غير المفهوم وغير المبرّر وغير المقنِع، بين هذا النص الضخم عن الكندي "القديم" (وابن النديم نفسه يستعمل أحياناً كلمة "قديم" عند كلامه على زمن الكندي!)، وهذه الأسطر الأربعة عن الفارابي، المعاصر له (لابن النديم)!؟

والأغرب أيضاً هو ذكْره ٢٤٣ عنواناً لرسائل الكندي "القديم"، وعجزه عن ذكر عناوين كتب الفارابي "المعاصر" له! واقتصاره على القول بأنّ الفارابي ليس له من الكتب إلاّ شروحات عن كتب أرسطو المنطقيّة والأخلاقية!

هذا الفرق الشاسع بين مؤلفات الكندي "القديم" المعروفة جداً، ومؤلفات الفارابي "المعاصر" المجهولة جداً، وفي كتاب("الفهرست") أراده صاحبه، صراحةً، متضمناً أسماء

الكتب جميعها "الموجود منها بلسان العرب"، يطرح أكثر من علامة استفهام حول عدد من الاشارات إلى دور الكندي ومؤلفاته في "الفهرست"؛ يمكن عرض أهمّها على النحو التالي :

١- كيف يكون للكندي، وحده واستثنائياً، هذا العدد الضخم من المؤلفات المعروفة بأسمائها وعناوينها، والتي تظهر في "الفهرست" فجأةً بعد قرن وربع القرن على وفاته، في حين أن أياً من المراجع القديمة (المعاصرة للكندي) لا يُشير إلى هذا العدد من المؤلفات، ولا إلى المكانة المميّزة لصاحبها في تاريخ الفلسفة العربيّة التي يمحضه إيّاها "الفهرست"!؟

علماً بأنّ شهرة مؤلفات الكندي كانت محدودةً في زمانه، وفي المراحل اللاحقة؛ وشروحاته في علم المنطق "نفقت عند الناس نَفاقاً عظيماً"، كما يقول القاضي صاعد الأندلسي في كتابه المعروف "طبقات الأمم"![٤٤] و"الفهرست" نفسه يؤيّد هذا القول بطريقة غير مباشرة عندما يقول عن الفارابي (لا عن الكندي) :"فسَّر الفارابي من كتب أرسطاليس ممّا يوجد ويتداوله الناس"[٤٥]. كما يجد كلام صاعد تأييداً له عند المؤرخ المسعودي الذي عاش قبله بقرن واحد، إذ يقول عن أبي بشر متّى بن يونس:"على شرح متّى (لا الكندي) لكتب أرسطاليس المنطقية يعوِّل الناس في وقتنا هذا"[٤٦].

٢- إنّ عدد رسائل الكندي الفلسفية (غالبيتها شروحات في المنطق الأرسطي) في "الفهرست" هو ثلاثون رسالة فقط، من أصل ٢٤٣ رسالة له (عناوين بعض هذه الرسائل مكرَّر)، أيّ أنّ نسبتها هي ١٣% من مجموع رسائله! أمّا رسائله الباقية فهي في العلوم الطبيعية والرياضيَّة، وتشكّل حوالي ٨٧% من مجموع مؤلفاته [٤٧]! لذا يقول عنه ابن النديم : "إنّما وصلْنا ذكْره بالفلاسفة الطبيعيين إيثاراً لتقديمه لموضعه في العلم"[٤٨]. وهذا يعني، بكلام معاصر، أنّ الكندي هو باحث في العلوم الوضعية أكثر ممّا هو باحث في الفلسفة. ومع ذلك، يطلق عليه ابن النديم لقباً لا نجده في أيّ مرجع آخر:"فيلسوف العرب"! هذه العبارة التي تمّ تأويلها تأويلات مختلفة، بخاصة عند الباحثين المعاصرين، الذين اعتبروا بغالبيَّتهم أنّها تعني، ضمناً:"الأوّل". وبعضهم ذهب إلى أنّه "الأول" حتى في مجالات علميَّة عدّة.

يقول حسين مروّة، على سبيل المثال:"كان العالِم الفيلسوف الكندي أوّل من وضع باللغة العربية مؤلّفات خاصة بالمنطق ليست هي ترجمات ولا شروحاً بل تأليفاً"[٤٩] (كذا)! ولكنّه لا يذكر عناوين هذه "التأليفات" الكندية في المنطق! ولا يبيِّن كيف أن "التأليف" في

المنطق ليس شروحاً! ولا يقول بمَ يتميَّز هذا "التأليف" عن المنطق الأرسطي ؟ وهل يكفي عدم ذكر اسم أرسطو، أو اسم أحد كتبه المنطقية، في عنوان رسالة للكندي، أو في مضمونها، كي تُنعَت هذه الرسالة بأنّها "تأليف" في المنطق وليست "شروحاً"؟ وإذا كان الكندي حقيقةً هو أوّل من "ألّف" في المنطق باللغة العربية، فلماذا لم يتنبَّه إلى ذلك معاصروه ؟...

إنّ المعنى الأقرب لهذه العبارة :"فيلسوف العرب" هو أنّه كان من أوائل العرب (من قبيلة كندة العربية) الذين انصرفوا كليةً وصراحةً إلى الكتابة في علوم "الفلسفة" المختلفة. بهذا المعنى يقول مصطفى عبد الرازق :"والكندي هو بلا ريب أوّل مسلم عربي اشتغل بالفلسفة التي كانت إلى عهده وقفاً على غير المسلم العربي"[٥٠]. ففكرة "الأول" التي وُصف بها الكندي، لا تعني أنّه كان أوّل من "ألّف" في الفلسفة وعلومها باللغة العربية، ولا أوّل من وضع المصطلحات الفلسفية العربية كما توهّم كثيرون. فالكندي استعمل مصطلحات فلسفية عربية متداوَلة منذ عقود عديدة قبله، كما يشير إلى ذلك "الفهرست " نفسه! ويبدو أنّ الكندي تعلّم الفلسفة والعلوم من هذه الكتب العربية القديمة التي عرّبها المترجمون السريان منذ قرن قبل الكندي، والتي تداولها كل الذين اشتغلوا بالفلسفة وعلومها.

وتجدر الإشارة إلى أنّه، حتّى بين المسلمين، لم يكن الكندي أوّل من ألّف في الفلسفة باللغة العربية. ويظهر أنّ الكثير من الباحثين المعاصرين الذين يؤيدون فكرة ريادة الكندي (الكندي الأول)، يجهلون الرواية التي ينفرد بذكرها أبو الريحان البيروني (القرن الخامس هـ/ الحادي عشر م.) في كتابه "الآثار الباقية عن القرون الخالية" عن أوّل فيلسوف في الإسلام (قبل الكندي) وكان فارسياً يدعى الإيرانشهري (؟)، "إلا أنّه لم يبقَ من هذا الشخص سوى اسمه، كما لم تبقَ من كتاباته بقايا وافية تمكّننا من الذهاب إلى أنّه مؤسس الفلسفة الإسلامية"[٥١].

كما أنّهم لا يتنبّهون إلى ما ورد في "الفهرست" نفسه عن مسلم آخر قبل الكندي هو "ابن طاهر بن الحسين... حكيم آل طاهر... وله في الفلسفة كتب مشهورة، منها كتاب المؤنس في الموسيقى؛ قرأه الكندي، فقال : هو مؤنس كما سمّاه صاحبه"! [٥٢]

إلاّ أنّ هذين المثلين (عن الإيرانشهري وابن طاهر) لا يقدّمان نموذجاً لمنافس جدّي للكندي كمؤسس إسلامي للفلسفة العربية. فهذا المنافس الفعلي يجب البحث عنه قبل قرن من هذا التاريخ في مدينة البصرة أولاً، ثم في بغداد نفسها، مع "فلاسفة" المعتزلة الذين نشأوا في مناخ المناقشات الدينية الإسلامية-غير الإسلامية(اليهودية، وبخاصة المسيحية)(٥٣) حول مواضيع لاهوتية كلاميّة؛ والمناقشات الدينية الإسلامية-الإسلامية التي اقتبست نماذج قضاياها من المناقشات اللاهوتية القديمة العهد بين المذاهب المسيحية قبل الإسلام، وقبلذاك بين الفلاسفة المسيحيين والفلاسفة "الوثنيين" (الأفلاطونيين المحدَثين) في رومية والاسكندرية على وجه الخصوص. هذه المناقشات ما لبثت أن تحوّلت إلى عنف وقمع واضطهاد. فالتعصُّب الديني (المسيحي) منذ ذلك الحين اشتدّت وطأته، فجعل الحياة صعبة بالنسبة إلى المعلّمين والطلاّب الوثنيين في الاسكندرية الذين كان لهم "متاحف" للدراسة وأكاديميات أيضاً لها مكتبات تابعة لها، أو تابعة لمعبد، ومنها المكتبة المعروفة "بالقيصرية" التي نُهبت سنة ٣٦٦م. حين أُحيل هذا المعبد إلى كنيسة. وقد التحق بعض الفلاسفة الشباب بجماعة مسيحية هي جماعة "محبّي الاجتهاد" (الفيلوبُونيون) التي كانت تحارب المعلّمين الوثنيين، وتقوم في بعض الأحيان بهجومات على المعابد الوثنية (٥٤). وكان يوحنّا فيلوبونوس المسيحي، المعروف عند العرب بيوحنّا النحوي، أحد أعضائها البارزين في القرن السادس الميلادي. وقد جعله ابن النديم في كتاب "الفهرست"، ومن بعده ابن القفطي، من فلاسفة القرن السابع م، وجعلاه يلتقي بعمرو بن العاص في مصر!!

بعد سيطرة المسيحية، قبيل الإسلام، منع رجال الكنيسة ترجمة ما بعد الفصل السابع من كتاب "التحليلات الأولى" لأرسطو، وكلّ تعليم حوله.

وبمقابل الاسكندرية ازدهرت العلوم اليونانية في المناطق السريانية في الشام وأنطاكية والعراق وغربي فارس، في مدارس سُمّيت بالسريانية "أشكول" وهي لفظة مأخوذة من اللفظ اليوناني، ومنه قال العرب "أسْكول"، أي مدرسة مسيحية ملحقة بدير. في هذه المناطق "كان ثمة فلاسفة عديدون كانوا في نفس الوقت مترجمين في أغلب الأحيان، عنوا بترجمة المنطق الأرسططالي وشروحه إلى السريانية"(٥٥)، منهم سريان فرس نساطرة من القرن السادس م.

(عشية ظهور الإسلام)، ويعاقبة وأشهرهم يونان الأفامي وسرجيوس الرأسعيني وكانا تلميذين بالاسكندرية، والمترجم السرياني (المجهول الاسم) لأثولوجيا أرسططاليس، هذا الكتاب الذي أثار لاحقاً مشكلة كبرى في الفلسفة العربية بعد ترجمته من السريانية إلى العربية على يد عبد المسيح بن ناعمة الحمصي (الذي توفي في مدينة بغداد عندما كان الكندي في العقد الرابع من عمره).

وفي هذا القرن السابع م. (بعد نشأة الاسلام)، هناك اليعقوبي سويروس سيبوخت (ت ٤٧هـ/٦٦٧م.)وتلميذه يعقوب الرهاوي (ت٩٠هـ/٧٠٨م.) وهو أشهر الشخصيات الفكرية السريانية، وجورجيوس، المعروف بأسقف العرب، (ت ١٠٦هـ/٧٢٤م) الذي اشتهر كمترجم وشارح لمنطق أرسطو في حوران في سوريا.

وفي القرن الثامن اشتهر منطقيُّون سريان، أبرزهم طيماثوس الأول الجاثليقِ (توفي في بداية القرن الثالث هـ/التاسع م. (٢٠٨هـ/٨٢٣م))، "وكان طيماثوس ذا مقام كبير لدى الخلفاء العبّاسيين"(٥٦) (هارون الرشيد والمأمون)، وقد "عني بالدراسات الفلسفية عناية كبيرة"(٥٧).

١٢- "فلاسفة" الاعتزال

لقد نشأ المعتزلة في الأجواء الفكرية للمناقشات المذكورة، وأسهموا في طرح مشكلات لاهوتية (كلامية) جديدة من واقع الحياة الإسلامية، بدءاً من القرن الثاني هـ/الثامن م، مع واصل بن عطاء. إلاّ أنّ الاعتزال بلغ ذروة كلامه الفلسفي في مطلع القرن الثالث هـ/ التاسع م. مع أبي الهذيل العلاّف (ت ٢٣٥هـ/٨٤٩م. عن مئة سنة ؟)، وابراهيم النظّام (لا يذكر "الفهرست" تاريخ وفاته، إلاّ أنّ المراجع اللاحقة تجعله يتوفى ما بين ٢٢١-٢٣١هـ / ٨٣٥-٨٤٥م. أي التاريخ نفسه الذي توفي فيه أبو الهذيل ؟ إلاّ أنّ النظام كان أصغر منه سنّاً). يقول المستشرق كلود كاهن عن العلاّف والنظّام:"لو بقيت لنا آثارهما لكانا قطعاً من أعلام الفكر الإسلامي"(٥٨). وعناوين كتبهما تدلّ على اهتمامهما الكبير بالفلسفة الخالصة.

فمن عناوين كتب العلاّف المذكورة في "الفهرست"، أقدم مرجع يذكرها بالتفصيل: كتاب في خلق الشيء من شيء- كتاب الجواهر والأعراض - كتاب الإنسان ما هو - كتاب على السوفسطائية...[٥٩].

ومن عناوين كتب النظّام في "الفهرست" : كتاب التولُّد - كتاب الطفرة - كتاب الإنسان - كتاب المنطق - كتاب الحركات - كتاب الجواهر والأعراض - كتاب خلق الشيء...[٦٠]

وجميع المعتزلة لهم كتب في الردّ على النصارى - والردّ على الملحدين - وغيرهم...

ولكن المعتزلة "اتُّهموا" من خصومهم "بالفلسفة" و "التفلسف"! وابن النديم يقول عن النظَّام إنّه "ذهب في شعره مذهب الكلام الفلسفي"[٦١]؛ وأنّ الشاعر أبا نواس عناه هو، عندما قال :

"فقلْ لمن يدَّعي في العلم فلسفةً ذكرتَ شيئاً وغابت عنك أشياءُ"[٦٢]

وقال الجرجاني عن النظام :"دوَّن بدَع الفلاسفة وشُبَه الملحدة في دين الإسلام"[٦٣].

ولا مجال هنا للاسترسال في الفكر الفلسفي عند معتزلة آخرين مشهورين مثل بُشر بن المعتمر والجاحظ وغيرهما...

١٣- علم كلام مسيحي عربي

هذا الجدل الكلامي بين المعتزلة والنصارى أثمر "علم كلام" مسيحيّاً باللغة العربية. وأقدمُ الوثائق المنشورة في هذا المجال كتابان لأسقف حرّان السرياني : ثاذورس أبي قرّة (توفّي عام ٢١٠هـ/٨٢٥م. في زمن خلافة المأمون) وكان معاصراً لكبار المعتزلة.

أوّلهما بعنوان :"ميمر في وجود الخالق والدين القويم"[٦٤]؛

وثانيهما بعنوان :"ميمر في إكرام الأيقونات"[٦٥].

وهذان الكتابان الموضوعان باللغة العربية قبل كتابة رسائل الكندي، يدلاّن على أن ثمّة في اللغة العربيَّة، قبل الكندي، نصوصاً فلسفية ناقضت نظريَّة قِدَم العالم الأرسطية. وبناء عليه، فإنّ عبارة "فيلسوف العرب" التي وُصِف بها الكندي، لم يبقَ لها سوى المعنى العرقي الإثني فحسب، وليس المعنى اللغوي - الثقافي.

وكتاب لأبي رائطة التكريتي، أسقف نصيبين (معاصر أبي قرّة)، بعنوان:"رسالة في الثالوث الأقدس"[٦٦]، يردُّ فيها على ثمامة بن أشرس (ت ٢١٣هـ/٨٢٨م.) الذي قال عنه "الفهرست" :"من جلّة المتكلّمين من المعتزلة. كاتب بليغ بلغ من المأمون منزلة جليلة، وأراده على الوزارة فامتنع"[٦٧].

كما أنّ لعيسى بن صبيح المردار (ت ٢٢٦هـ/٨٤٠م.) وهو، كما يقول "الفهرست"، "من كبار المعتزلة. من المقدَّمين. أخذ عن بُشر بن المعتمر. وهو الذي أظهر الاعتزال ببغداد، وعنه انتشر وفشا"[٦٨]، مؤلّفاً بعنوان :"كتاب على أبي قرّة النصراني"(كذا)، والأرجح أنّه :"كتاب الردّ على ثيادورس أبي قرّة"[٦٩]. ويذكر "الفهرست" أنّ "ابن قرّة" من المترجمين المشتغلين بالفلسفة[٧٠]. والجاحظ يعتبره من كبار التراجمة [٧١].

وهكذا فإن علم الكلام المعتزلي، أو الفكر الفلسفي الديني الإسلامي الأوّل، كان، كما الفلسفة العربية نفسها، نتيجة مثاقفة كبرى تطوّر جدلياً باستخدامه أدوات بحث وتفكير ومناهج متنوعة المصادر، للتعبير عن قضايا طرأت على الحضارة العربية الإسلامية المتعاظمة. فهذا التنوّع في الآراء المتعددة والمتناقضة، والانفتاح على مختلف التيارات والعلوم، طبع الثقافة العربية بدينامية قائمة، ليس فقط على تعريب كتب العلوم والفلسفة، بل على "تعريب" مضمون "العلوم الدخيلة".

وهنا أيضاً يبدو الكندي كحلقة ليس فيها ما يمكن اعتباره نافراً، أو مميّزاً، أو استثنائياً في تاريخ الفلسفة العربية.

١٤- نواقص "الفهرست"، "والفهرست" المُضاف إليه

إذا بقينا في مجال الملاحظات والمساءلات حول هذا النص "المخالف" عن الكندي الوارد في كتاب "الفهرست"، فإننا نشير إلى جُمل فيه لا تقع في سياق الجملة السابقة لها، ولا الجملة اللاحقة! كأنها أُقحمت إقحاماً في هذا الموضوع، وهذا الموضع، الذي هي فيه!؟ ويصعب الاعتقاد هنا بأن ابن النديم هو الذي يقوم "بتقطيع" نصوص كتابه في وسطها! أو أنّه هو من يرتكب هذه الهفوات التي تبدّل التسلسل التاريخي، بخاصة عندما يتعلق الأمر بمؤلفين معاصرين له! والملاحَظ أنّ غالبية هذه الاقحامات تختص بالكندي ؟! مثال ذلك، أنّ اسم الكندي يبرز فجأة في ختام جملة وكأنه أُضيف إلى النص الأصلي لابن النديم : ففي الكلام

على كتاب "أنالوطيقا الأول" لأرسطو، يقول "... فسَّر يحيى النحوي إلى الأشكال الحملية. وفسَّر قويري إلى الثلاثة الأشكال أيضاً. وفسَّر أبو بشر متَّى المقالتين جميعاً". وكان لا بدَّ للجملة من أن تنتهي هنا، فالتسلسل التاريخي لهؤلاء المفسّرين معروف وواضح. ولكننا نفاجأ بجملة "مضافة" تختم النص هكذا :"وللكندي تفسير هذا الكتاب"![٧٢] (أي الكتاب بكامله؟). علماً بأنّ أحداً من المفسرين الكبار مثل الاسكندر وثامسطيوس ويحيى وقويري وأبو بشر، لم يفسِّر سوى أجزاء منه فحسب! وعندما نصل إلى أبي بُشر، فهذا يعني أننا وصلنا إلى عصر ابن النديم، أي إلى الوقت الحاضر (في زمانه) وينتهي الكلام-منطقياً- هنا. ولكننا نفاجأ بالعودة قرناً واحداً، بعد أبي بشر، إلى الوراء : إلى الكندي!؟ فموقع الكندي التاريخي في هذه الجملة ليس في الموضع الذي نراه عليه في "الفهرست"!!

وكذلك الأمر في"أنالوطيقا الثاني" حيث "يُزَجّ" اسم الكندي بعد نهاية الجملة :"... وشرحَه أبو بُشر متَّى والفارابي"(ص٣٠٩). وتنتهي الجملة هنا في زمن ابن النديم. ونفاجأ أيضاً بالرجوع قرناً إلى الوراء بإضافة كلمة :"والكندي"!؟ فتصبح الجملة الواردة في "الفهرست" كما يلي :"وشرحه أبو بُشر متَّى والفارابي والكندي"!

وكذلك أيضاً في "الكلام على أبوطيقا"[٧٣] الذي "نقلَه أبو بُشر متّى من السرياني إلى العربي. ونقلَه يحيى بن عدي". هذا الكتاب لأرسطو حول "الشعر" تأخَّر تعريبه كثيراً حتى زمن "الفهرست". ومع ذلك نرى هذه الإضافة المريبة حقاً، أو هذه اللازمة التي أُلصقت كيفما كان:"وللكندي مختصَر هذا الكتاب"!؟

ولكن السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو التالي :

كيف للكندي أن يختصر هذا الكتاب الذي لم يُعرَّب إلاّ بعد موت الكندي بحوالي القرن ؟! وهذه الجملة ذاتها (و"للكندي مختصر هذا الكتاب") تُقحَم أيضاً في مجال "الكلام على سوفسطيقا"[٧٤]!

وإذا رجعنا إلى اللائحة الطويلة بمؤلفات الكندي المدوّنة في "الفهرست" نفسه، فإننا لا نجد لهذه الكتب (المختصرات) للكندي أيَّ أثر البتَّة!؟

١٥- كندي "الفهرست" : المصطلحات الغريبة والسيرة الغامضة

والملفت أيضاً بلائحة مؤلّفات الكندي ليس طولها المبالَغ فيه فحسب، بل ترتيبها بحسب موضوعاتها، تحت عناوين ومصطلحات (كلمات عربيّة)، لا وجود لها في أيّ نص آخر من نصوص ابن النديم، ولا في نصوص الكندي! لا بل إنّها صيغ مصطلحات لم تعرفها اللغة العربية، الفلسفية والعلمية، في عصريهما؛ مثل : كتبه الكريّات - كتبه النجوميّات - كتبه الفلكيّات (ولا يُعرف لماذا هاذان العنوانان طالما موضوع رسائلهما هو عينه على الرغم من القصد في تمييز علم الفلك عن التنجيم، وهذا ليس من مواقف الكندي الفكريّة!؟)- كتبه الأحكاميّات (كذا) - كتبه الأحداثيات (كذا)- كتبه الأبعاديات (كذا) - كتبه التقدُّميات (كذا) - كتبه الأنواعيات (كذا)!!...

فمن الذي وضع هذه العناوين "الغريبة" في "الفهرست" ؟ و لَمَ لم يسأل أحد عن هذا الفاعل المجهول ؟

٥- وثمة أسئلة تُطرح حول سيرة الكندي حيث يتسلسل أجداده ٢٨ جيلاً، كل واحد منهم معروف بالاسم، إلى أن ينتهي إلى الملك "يَعرُب الكندي"! ومع كل هذه الشهرة الَملكيَّة، فلا يُعرف للكندي لا تاريخ مولد، ولا تاريخ وفاة، في "الفهرست"! علماً بأنّ ابن النديم وعد في مقدِّمة كتابه بأنّه سيذكر أخبار مصنّفي الكتب..."تاريخ مواليدهم، ومبلغ أعمارهم، وأوقات وفاتهم"...، فما باله ينكث بوعده مع "فيلسوف العرب" بالذات صاحب أطول سيرة في كتاب "الفهرست" ؟ و لَمَ لم يذكر أين تعلّم ؟ ومن هم شيوخه (أساتذته) ؟ وأين ؟

أمّا كتب السيرة والتواريخ الأخرى، غير "الفهرست"، واللاحقة له، فيختلف بعضها مع البعض الآخر حول تاريخ وفاة الكندي، إلى ما يقرب من الست سنوات.

وبالمقابل فإنّ "الفهرست" يقول عن حنين بن اسحق معاصر الكندي :"وتوفي (حنين) يوم الثلاثاء لستّ خَلَوْن من صَفَر سنة ستّين ومايتين، وهو أوّل يوم من كانون الأوّل سنة ألف ومائة وخمس وثمانين للاسكندر الرومي"[٧٦]؛ (أي عام ٨٧٣م.) والفرق في تاريخ الوفاة بين حنين والكندي، لا يتجاوز الخمس سنوات.

فكيف يكون الكندي "فيلسوف العرب"، وصاحب أكبر ثبْت من المؤلّفات الفلسفية العربية، وتكون شهرته في زمانه أقلّ من شهرة حنين ؟ علماً بأنّ هذه الرسائل العديدة

المنسوبة للكندي لم تظهر في أيّ عصر، ولم يرَ غالبيّتها أحدٌ! ولا وجود فعلياً لها إلاّ في هذا الثبت الطويل الموجود في "الفهرست"، أو نقلاً عنه! وكثير من الموجود من هذه الرسائل، لا يوجد عنوانه واضحاً وكاملاً في "الفهرست"؟!

١٦- "فيلسوف العرب"

أمّا قول "الفهرست" عن الكندي - وبجملة تبدو في موضع "يكسر" سياق النص الذي وردت فيه :"ويسمّى فيلسوف العرب"! - فأظهر وكأنّ هذه الجملة مُقحمة من قِبَل المرجع ذاته الذي أضاف اسم الكندي في الأمكنة غير المناسبة المشار إليها آنفاً. ويبدو واضحاً أنّ المقصود من ذلك هو إعطاء الكندي مكانةً أوّليةً في تاريخ الفلسفة العربية!

أمّا الجملة الأخرى التي تبدو نافرةً في سياق النص، فهي قوله :"وكان بخيلاً"! والواضح هنا أنّ كاتب (مُقحِم) هذه الجملة يشير إلى "كتاب البخلاء" للجاحظ الذي يتكلّم على "الكندي البخيل". وبذلك رغب هذا الكاتب بجعل الكندي الفيلسوف "بطل" كتاب الجاحظ، وذلك لإعطاء الكندي شهرة في عصره، لا شيء يؤكّد أنّها كانت له فعلاً! يقول طه الحاجري محقّق "كتاب البخلاء"، وعن حق:"إذا أردنا أن نتلمّس شخصية الكندي الفيلسوف على ما تأدّت إلينا في ثنايا كلام الكندي الذي ساقه الجاحظ، لم نظفر بها... وعلى هذا نرجّح أنّ كندينا هذا هو شخص آخر، منسوب إلى كندة، غير أبي يوسف يعقوب بن اسحق الكندي الفيلسوف"[٧٧].

٧- وثمة جملتان في "الكلام على كتاب الحروف" لأرسطو تضيفان إرباكاً ليس على النص، بل على تاريخ الفلسفة العربية، لا يمكن رفعه إلاّ بقراءة نقدية ضرورية لكثير من المواضع في "الفهرست" :

الأولى قوله :"وهذه الحروف نقلها أسطاث للكندي وله خبر في ذلك"[٧٨]. وهذه الجملة (التي بطلُها الكندي أيضاً ومجدّداً!) تقطع تسلسل النص الذي يتكلم على نقل (أي ترجمة) هذه الحروف حرفاً حرفاً بحسب الأبجدية الأغريقية. وتظهر هذه الجملة فجأة وتتكلم على ترجمة شاملة (؟) لهذا الكتاب الكبير والصعب لأرسطو، يقوم بها المترجم أسطاث (الذي ترجم فعلاً قسماً من هذا الكتاب) لحساب الكندي(؟). ولتأكيد هذه الرواية، ومن أجل

مزيد من الاقناع لرواية لا مرجع لها، يضيف قائلاً :"وله خبر في ذلك"! ولكن لا مرجع آخر "له خبر في ذلك" فعلاً!

والثانية قوله، وفي آخر الجملة هذه المرّة أيضاً، هذه الجملة المحيّرة فعلاً، وبطلها هي أيضاً الكندي :"كتاب أثولوجيا، وفسَّره الكندي".

فلماذا تغيّر في المقطع ذاته العنوانان العربيّان لكتاب أرسطو في مطلع النص:"كتاب الحروف ويُعرف بالإلهيات"، إلى عنوان آخر للكتاب عينه معرَّب بطريق النحت، يختم به النص:"كتاب أثولوجيا، وفسَّره الكندي"! الواضح أنّ ثمة مقطعين لا مقطع واحد. المقطع الثاني يبدأ بـــ "ومن كتب أرسطاليس نسخ من خط يحيى بن عدي في فهرست كتبه..."[٧٩] والمقطع كله عن كتب يملكها يحيى بن عديّ، ومنها "أثولوجيا" ؟ (أيٌّ أثولوجيا فسَّر الكندي ؟)

ما زال مؤرخو الفلسفة العربية حتى اليوم يحارون في معنى مضمون هذه الجملة الواردة في آخر هذا المقطع في "الفهرست"!

١٧- "الفهرست" والتصحيف

ثمة في "الفهرست" مواد أساسية لتأريخ الفلسفة والعلوم العربية، ينبغي مقاربتها بحذر وبفكر نقدي. إنّ احتمال تعرُّض "الفهرست" إلى تصحيف، في أكثر من موقع، أمر يرجّحه أكثر من نص. والفكر التأريخي، في مجال الفلسفة أو غيرها، ينبغي أن يعيد بناء الكثير من الفرضيات التي دخلت التاريخ، وتراكمت، وأصبحت مراجعتها مسألة صعبة وواجبة في آن.

مثال ذلك التصحيف الظاهر في "الفهرست" عند الكلام على "ابن الرَوَنْدي الملحد"[٨٠]. يقول ابن النديم بشيء من الاعتذار والحَرج، ولكن ليس من غير جرأة ونزاهة، عن ابن الروندي:"كان علمُه أكبر من عقله"(وهذه الجملة الشائعة قالها أيضاً عن أحمد بن الطيِّب السَرخسي، تلميذ الكندي). ويعرض "الفهرست" كتب ابن الروندي "الكُفرية" المعروفة، وهي :"كتاب التاج يحتجّ فيه لقِدَم العالم- كتاب الزمرد، يحتجّ فيه على الرسل وإبطال الرسالة - كتاب الدافع يطعن فيه على نظم القرآن - كتاب الفريد في الطعن على النبي عليه السلام..."(ص ٢١٦). فجاء المصحِّف الساذج وأضاف إلى هذه اللائحة عناوين أخرى تنقض كلياً العناوين السابقة! وفوق ذلك، قام المصحِّف بنسبتها إلى ابن الروَندي نفسه!!

ومنها :"كتاب خلق القرآن - كتاب إثبات الرسل- كتاب الردّ على الزنادقة- كتاب نقض كتاب الزمرُّد على نفسه (كذا؟) - كتاب نقض المرجان - كتاب نقض الدامغ، و لم يتّمه"!![٨١].

والغريب أنّ غالبيّة الباحثين والمؤرخين لا "يرون" هذه التناقضات! وهم ليسوا مستعدين للشك بصحة نص تراثي، طالما أنّه لا يزال يتواتر منذ أكثر من ألف سنة!!

فها هو ابن النديم في "الفهرست" يعرض كتب الإلحاد لابن الرَوَنْدي، وها هو المصحِّف يعرض بعد ذلك مباشرةً، وفي النص ذاته من "الفهرست"، كُتب "التوبة" للرَوَنْدي نفسه!!

"والفهرست" لم يتعرض لتصحيف لصالح الكندي "فيلسوف العرب" وحده وحسب. فثمة فيه "إضافات" و "إيضاحات" في مواضع عدة تهدف "لتصحيح" روايات وأخبار عن دور الفرس الأساس في تطوّر الفكر العربي والإسلامي عموماً! ومنها هذه الجملة التي تبدو مضافة إلى "الحكاية" الثالثة حول منع الروم، بعدما تنصّروا، بعضَ كتب الفلسفة، ثم سمح بها ليوليانوس ملك الروم المقيم في أنطاكية، فترحت إلى جنديسابور، ثم عاد المنع زمن قسطنطين و "خزنها إلى ما عليه إلى الآن"(ص ص ٣٠٢-٣٠٣). وهذا "الآن" الذي يختم به ابن النديم نصّه، أُضيفت إليه هذه الجملة التي أثارت ارباكاً كبيراً وجدلاً لم يتوقف للساعة بين الباحثين والمؤرخين :"وقد كانت الفرس نقلت في القديم شيئاً من كتب المنطق والطب إلى اللغة الفارسية. فنقل ذلك إلى العربي عبدالله بن المقفّع وغيره"[٨٢].

وبناءً على هذه الجملة، "ظهرت" مخطوطات لترجمة ابن المقفّع(؟) لمنطق أرسطو من الفارسية إلى العربية ؟! ومنها مخطوطة بيروت، جامعة القديس يوسف، الوحيدة والشهيرة والمثيرة للجدل!

١٨- "الفهرست" : مصادر وحكايات

إنّ "الفهرست" هو محاولة أوّلية جديّة واستثنائية لرصد النتاج المكتوب في الثقافة العربية برمَّته، لتاريخه. إنّ حماس ابن النديم لهذا العمل الكبير جعله يتوهَّم إمكانية حصر هذا الرصد عملياً، وتحقيقه بشكل شبه كامل! إلاّ أنّ المراحل اللاحقة له أظهرت الكثير من النواقص فيه، والكثير من المغالطات أيضاً التي كان يمكن تلافي الكثير منها لو كان حسّه

النقدي والتأريخي أرهف، ولو كانت ثقافته أوسع وأعمق. لقد اعتمد كثيراً على الروايات (الاشاعات) والأخبار حول وجود بعض الكتب،.وبعض المؤلّفين، ومن غير تمحيص! واتّكل، في مجال الفلسفة، على معلومات صديقه وأستاذه المترجم والفيلسوف السرياني يحيى بن عديّ، وبخاصة على فهرست كتبه (مكتبة يحيى) الغني؛ إذ غالباً ما يقول ابن النديم :"رأيتُها مكتوبة بخط يحيى بن عديّ في فهرست كتبه"(ص ١٢).

ويبدو أنّ ولعه بالكتاب جعله يستصعب الشك بوجود أيّ كتاب، طالما الألسن تلوكه والإشاعات لا تني تذكره!

الكثير من الباحثين في الفترة السابقة "للفهرست"، يؤثرون هذا الكتاب مع كل عيوبه، على كتب التراجم اللاحقة الأغنى والأوفى، لأنّه أقرب منها لتلك المرحلة التأسيسية للفلسفة العربية، ولا بدّ بالتالي من أن يكون فيه من الحقائق أكثر وأدق ممّا فيها. ولكنه لا يذكر دائماً مصادره، ولا يقارنها بغيرها.

كتّاب التراجم اللاحقون تأثروا "بالفهرست" تأثُّراً ظاهراً : فابن أبي أُصيبعة، على سبيل المثال، في كتابه "عيون الأنباء في طبقات الأطباء"، يقلّد "الفهرست" في أكثر من وجه : فيعرض فهرست كتابه وأبوابه في المقدمة. ويبدأ "بحكايات" عن الطب من غير أن ينحاز لأيّ منها في أول الأمر؛ ويوثّق كلامه بأقوال عن شخصيات معروفة. ويروي حكاية عن أناس "قد حصل لهم شيء بالرؤيا الصادقة... قال إني أُمرتُ في منامي..."[٨٤] وهذه تذكّر بمنام المأمون حول ترجمة كتب أرسطو، التي ذكرها "الفهرست"، والتي يؤرخ بها بدء دخول الفلسفة العربية إلى العالم الاسلامي! فلم يشأ ابن النديم أن يجعل "العلوم القديمة" تدخل إلى العالم الاسلامي "خلسةً"، وعلى يد أناس هم من غير المسلمين وغير العرب! فجعل هذا الدخول عملية مشاركة كبرى بين الدولة الإسلامية العربية ممثّلةً بالخليفة "المثقّف" المأمون الذي ظهر أرسطو عليه في المنام وأُعجب به. وجعل هذا التثاقف يتمّ بوسائل سلمية مع دولة الروم (الوريثة الشرعية لهذه العلوم القديمة والفلسفة اليونانية)، وجعل المترجمين السريان المسيحيين (وعدد منهم هم أصدقاؤه المقرّبون) يقومون "بوساطة" النقل والشرح. هذه الحركة التي شارك فيها السريان والفرس "بمصالحة" تاريخية عظمى حول الكتاب والثقافة.

ولكن خارج كتّاب التراجم، فإن ابن النديم لم يسترعِ انتباه القدماء واهتمامهم. فأبو حيّان التوحيدي، معاصره، لا يذكره إلاّ بأربعة أسطر! تماماً كما لم يذكر هو (أي ابن النديم) شخصيات كبرى كالفارابي والمسعودي إلاّ بأربعة أسطر لكل واحد منهما!! (٨٥)

إلاّ أنّ هذه ليست حالة خاصة. لقد لاحظ ابراهيم مدكور، على سبيل المثال، أننا "لا نكاد نجد للفارابي ذكراً بين الباحثين العرب من القرن الرابع عشر م. إلى القرن العشرين"(٨٦).

ولئن كان كتّاب التراجم القدماء قد تأثروا "بالفهرست"، فإنّ أحداً لم يذكر بمن تأثر "الفهرست" نفسه ؟ وما إذا كان وضعُه تمّ بدون نموذج مسبق ؟

للإجابة عن هذا السؤال يمكننا القول إنّ مشروع هذا الكتاب قديم جداً عند صاحبه؛ هو بذاته يعترف بذلك (٨٧). ولكن، في عمره المتقدِّم، كان يمكن أن يفاجئه الموت قبل المباشرة بكتابته! وإنّ ما أثار فيه أيضاً حماس المباشرة بعمله، كان، بظنّنا، صدور كتاب أبي حيّان التوحيدي،"الامتاع والمؤانسة" عام ٣٧٤هـ/٩٨٤م. قبل ثلاث سنوات من تاريخ صدور "الفهرست". وهذا ما حسم تردُّد ابن النديم الطويل، وجعله يدفع بمسودّته إلى النسّاخ لتبييضها. وأنهى "فهرسته" قبل ثلاث سنوات فقط من وفاته!

٢٠- دي بور و"الفهرست"

في كتابه"تاريخ الفلسفة في الاسلام"، انطلق دي بور من أفكار كثيرة خاطئة حول نشأة الفلسفة العربية مسيئاً قدر دور المترجمين الشارحين في هذه النشأة، بخلاف ابن النديم الذي عاش قريباً من تلك المرحلة، فلم يفصل-عن حقّ- بين هذه الانطلاقة والدور الأساسي الذي لعبه المترجمون الشرّاح. وقد انطلق دي بور من فكرة أساسيَّة خاطئة مفادها أنّ المفكرين المسلمين توصلوا إلى أن يكون علماء وفلاسفة بسبب اكتفائهم المالي الذاتي، فكانوا يؤلفون من غير ضغط معيشي!! بينما بالمقابل، برأيه، نرى أنّ المترجمين السريان كانوا يتكسّبون من أعمالهم الثقافية، فيقول :"ينبغي أن لا نعدّ هؤلاء النقَلة من جملة الفلاسفة ذوي الشأن إذ كان يندر أن يُقبل أحدهم على الترجمة من تلقاء نفسه، بل كان في كل الأحوال تقريباً يعمل بأمر خليفة أو وزير أو غيرهما من أصحاب النفوذ"!(٨٨).

إنّ مصدر أحكامه هذه، هو "الفهرست"؛ إذ ليس عنده أيّ مصدر آخر غيره عن تلك المرحلة. ولكن دي بور لم يحسن قراءة بجمل "الفهرست"، أو غيره من المصادر. فكل المفكرين، مسلمين أم غير مسلمين، كانوا يعملون-كما هو معروف- "بأمر خليفة أو وزير أو غيرهما". وليس المترجمون السريان حالة استثنائية وحدهم! نذكر، على سبيل المثال، التوحيدي، والسرخسي، والفارابي، وابن سينا، والغزالي، وابن رشد... والكتّاب والشعراء جميعهم تقريباً... ويغفل دي بور الإشارة إلى حركة الترجمة الواسعة إلى اللغة السريانية التي ظلّت مزدهرة في العالم الاسلامي، حتى أنّ العديد من كبار المترجمين ترجموا إلى السريانية أكثر ممّا ترجموا إلى العربية، ومنهم حنين بن اسحق الشهير. مع العلم بأنّ هذه الترجمة إلى السريانية ليست مطلوب أيّ "خليفة أو وزير أو غيرهما" من أصحاب النفوذ!

ونجد لدى عدد من المفكرين المرموقين المعاصرين هذا التشويش حول الدور الفعلي للترجمة التي قام بها السريان، في نشأة الفلسفة العربية. فالباحث والمفكر المعروف عبد الرحمن بدوي، مثلاً، ليس متنبهاً بدقة لحقيقة ذاك المناخ الثقافي السرياني المستمر منذ قرون! فيقول في مقدمة نشرته لكتاب أرسطو "في الشعر":"حُنين كان يغلب عليه أن يترجم من اليونانية إلى السريانية؛ ثم يدع لتلاميذه مهمَّة الترجمة من السريانية إلى العربية. وهو أمر غريب حقاً، لأنّ حُنين بن اسحق كان يتّقن العربية إتقاناً مدهشاً؛ فماذا يدعوه إلى اتخاذ هذا الطريق الملتوي الغريب"! [٨٩] (كذا!).

يقول ابراهيم مدكور عن المترجمين السريان، وعن حق :"... لم يكونوا مجرّد نقَلَة، بل كان منهم علماء... الطبيب والرياضي... والفيلسوف"؛ لقد "ترجموا بدقة وعناية... فأسهموا في تكوين المصطلحات الفلسفية (العربية)، ولا يزال قسط ممّا أخذوا به مستعملاً إلى اليوم"(م.س؛ ص ٢٠).

ويبدو أن دي بور، صاحب "أوّل محاولة لبيان تاريخ الفلسفة الإسلامية في جملتها"، كما قال عن كتابه في المقدمة التي وضعها له، يغفل عن كثير من المعلومات القيّمة التي يقدّمها "الفهرست" ذاته!

ففي المقالة السابعة من "الفهرست" بعنوان :"ثلاثة فنون في الفلسفة والعلوم القديمة"، جعل فيها ابن النديم "الفن الأول في أخبار الفلاسفة الطبيعيين والمنطقيين وأسماء

كتبهم..."[٩٠]؛ ويذكر أسماء هؤلاء "الفلاسفة"، فإذا هم : أفلاطن، وأرسططاليس، وشرّاح أرسطو وهم الاسكندر الأفروديسي... وفرفوريوس... وفلوطرخس... ويحيى النحوي... والكندي، والسرخسي، وقويري، وابن كرنيب، والفارابي، والمروَزي، ومتّى بن يونس، ويحيى بن عدي، وأبو سليمان السجستاني، وابن زُرعة، وابن الخمَّار...".

وفي "الفن الثاني : في أخبار أصحاب التعاليم المهندسين والأرثماطيقيين..."[٩١] يذكر "الفهرست" أسماء : أقليدس وأرشميدس... وبطليموس... وكنكه الهندي... وثابت بن قرَّة وولده... وما شاء الله اليهودي... والخوارزمي... والبلخي... والبتّاني... ويوحنّا القس... وأبو الوفاء، والكوهي... واسحق بن حُنين (و"له من الكتب، سوى ما نقلَ من الكتب القديمة"...)[٩٢].

وفي "الفن الثالث، في أخبار المتطبّبين من القدماء والمحدثين..."[٩٣]، يذكر "الفهرست" أسماء: بقراط، وجالينوس، وروفس قبل جالينوس، وفيلغريوس (هذا لم يذكره اسحق بن حنين في [كتابه] تاريخ الأطباء)... والمحدَثون : حنين بن اسحق – قسطا بن لوقا – يوحنا بن ماسَويه... بختيشوع... أهرن القسّ... سابور بن سهل... حبيش (ابن أخت حنين)... اسحق بن حنين– الرازي– سنان بن ثابت...".

"فالفهرست" يضع هؤلاء المترجمين السريان "الفلاسفة والعلماء" على قدم المساواة مع زملائهم المسلمين، وعلى قدم المساواة أيضاً مع الحكماء القدماء الإغريق.

وعندما يذكر "الفهرست" تحت عنوان:"أسماء النَقَلة من اللغات إلى اللسان العربي"، يذكر قسطا بن لوقا البعلبكي ويقول عنه مضيفاً :"وسيمرّ ذكره في موضعه من العلماء المصنِّفين"[٩٤]، أي المؤلّفين.

وبعد ذكره المترجمين : حنين. اسحق. ثابت. حبيش. عيسى بن يحيى الدمشقي... يحيى بن عديّ (وجميعهم سريان)، يضيف قائلاً :"نحن نستقصي ذكر هؤلاء في ما بعد (أي مع الفلاسفة والعلماء) لأنهم ممّن صنَّف الكتب"[٩٥]. وكذلك "النقَلَة من الفارسي إلى العربي، مثل ابن المقفّع، وآل نوبخت... وعمر بن الفرخان ويقول :"ونحن نستقصي ذكره في المصنِّفين"[٩٦]...

ويبدو أنّ دي بور لم يقرأ "الفهرست" قراءةً نقديةً متأنّية. وأسقط، من غير تروٍّ، مفهوم المترجم الأوروبي المعاصر على مرحلة وبيئة مختلفتين عن مرحلته وبيئته! وإنّ الكثير من الباحثين العرب المعاصرين لم يفعلوا سوى تكرار هذه الأخطاء التي ارتكبها دي بور من غير نقدٍ ولا تحفُّظ! والغريب في هؤلاء أنّ أغلبهم ممّن يرتابون دائماً بأحكام المستشرقين جملةً وتفصيلاً!

ودي بور أيضاً، وكل الذين أعادوا أخطاءَه، يتجاهل تماماً ما قاله ابن النديم في "الفهرست" عن أبي بُشر متّى المترجم والفيلسوف :"وإليه انتهت رياسة (الفلاسفة) المنطقيّين في عصره"[٩٧]. وعبارة "عصره" تعني "العالم أجمع"، وليس في البلاد الإسلامية فحسب.

وتجاهَل أيضاً قول "الفهرست" عن يحيى بن عدي المترجم والفيلسوف السرياني الذي وضع غالبية مؤلّفاته، التي تتجاوز المئة والعشرين مؤلّفاً باللغة العربية، ما عدا ما قام به من نقول من السريانية (إذ يبدو أنّه لم يكن يتقن اليونانية) إلى العربية:"وإليه انتهت رياسة أصحابنا (الفلاسفة) في زماننا". هذه العبارة حول "الرياسة" في الفلسفة والعلوم لم يطلقها ابن النديم في كتاب "الفهرست" إلاّ على أربعة فقط هم :أبقراط، وجالينوس (اليونانيين)، وأبو بُشر متّى، ويحيى بن عديّ (السريانيين)....

ويذكر الشهرستاني في كتابه "الملل والنحل" (ج٢، ص ١٥٨،ف٤) تحت عنوان : المتأخِّرون من فلاسفة الإسلام ": الكندي، وحنين بن اسحق، ويحيى النحوي (!)، وأبو الفرج بن الطيّب المفسر... والبلخي... والسرخسي... والفارابي...". ويضيف قائلاً:"أمّا علاّمة القوم" فهو ابن سينا...

إنّ هذه المراجع التي يقدّمها "الفهرست"، تكشف قصور أحكام دي بور في هذا المجال، ومدى مجافاتها للوقائع التاريخية، وأخطاءَها النافرة.

لقد تعرَّض الأدب السرياني، المكتوب منه باللغة السريانية في مختلف الحقول والموضوعات، وبخاصة المكتوب منه بالعربية، للاهمال الواسع. وأغلبه وُضع قبل القرن الحادي عشر الميلادي/الخامس الهجري، عندما كان السريان يشكّلون أقوى إثنية غير اسلامية في المجتمع الاسلامي وأبرزها، في زمن قوة الدول الاسلامية وازدهارها الاقتصادي والثقافي، إلى جانب الفرس الذين أصبحوا بغالبيتهم العظمى مسلمين. وسرعان ما انخرط السريان في الحياة

العامة والحياة الثقافية العربية بعد اتقانهم اللغة العربية، إلى جانب لغتهم السريانية واللغة اليونانية وغيرهما. وثمة منهم من لم يتقن من اللغات الأعجمية إلاّ اللغة اللاتينية وكان من أهل بغداد، مثل "يحيى بن البطريق"، وكان في جملة الحسن بن سهل، وكان لا يعرف العربية حق معرفتها، ولا اليونانية، وإنّما، كما قال ابن أبي أصيبعة [٩٨] "كان لاطينياً يعرف لغة الروم اليوم وكتابتها، وهي الحروف المتّصلة، لا المنفصلة اليونانية القديمة".

فكتابات السريان في الفلسفة والعلوم، ومع التضاؤل التدريجي في الديموغرافيا السريانية، لم تجد من يعتني بها، بخاصة بعدما أُقفل العديد من الأديرة، والمدارس الملحَقة بها. فضاع أغلبها، وبنسبة أكبر ممّا فُقِد بعد ذاك من المؤلّفات (المخطوطات) العربية.

وفي عصرنا، اهتمّ المستشرق جورج غراف (Graf) بنشر هذا التراث، وبدراسات عنه... كما نشر بعض الباحثين المعاصرين المسيحيين العرب "ميامر" (أبحاثاً) كتبها مؤلفون سريان باللغة العربية، في القرن التاسع م/الثالث هجري. وقد كشفت لنا هذه المؤلفات، عن طريق المقارنة، أمراً لم يكن معروفاً من قبل، وهو وجود "علم كلام مسيحي"موضوع لأول مرة باللغة العربية، هو صنو علم الكلام المعتزلي الإسلامي، نشأا وتطوّرا جدلياً معاً، على أثر المجادلات الدينية الشفهية في بادىء الأمر. و"الفهرست" أشار إليها إشارات عابرة، ولكن فاتته نصوصها المكتوبة وعناوينها.

كما فاته الكثير من المؤلفات العربية المميزة الأخرى، وبعضها كان معاصراً له، ككتاب محمد الخوارزمي:"مفاتيح العلوم" (٣٦٠هـ/٩٧٠م.) وهو من أوائل المعاجم الفلسفية العربية. ومات الخوارزمي سنة ٣٨٦هـ/٩٩٧م. أي بعد سبع سنوات فقط على موت ابن النديم. ومع ذلك، "فالفهرست" لا يذكره البتّة!!

لقد تأثر دي بور بكتاب "الفهرست"، وبخاصة بالثبت الطويل الذي أفرده لمؤلفات الكندي. والحال أنّ هذا الثبت المضخّم في "الفهرست" كان وراء كل النظريات الحديثة التي تعتبر الكندي "الفيلسوفَ الأوّل" عند العرب والمسلمين، وأنّ ما قبله لم يكن سوى ترجمة!

وعندما أراد دي بور الاطّلاع على هذه الرسائل العديدة المنسوبة كلها، في "الفهرست"، إلى الكندي، فإنّه لم يحظَ، بطبيعة الحال، إلاّ بعدد قليل منها، بعضه مترجم إلى اللاتينية (هذا كان قبل اكتشاف المستشرق هلموت ريتر لأكبر مجموعة، حتى الآن، من

رسائل الكندي في مكتبة أيا صوفيا في اسطنبول، والتي نشرها بعد ذاك بنصف قرن محمّد عبد الهادي أبو ريدة في القاهرة).

ودي بور، من أجل عرض "فلسفة الكندي"، مؤسّس الفلسفة العربية الأوّل، برأيه، لم يجد بُدّاً من الاعتماد على "روايات"(؟) حول الكندي منسوبة كلها إلى مراجع عاش أصحابها بعد الكندي بقرون عدّة! وإلى تأويل عناوين رسائل الكندي الموجودة في "الفهرست"! وهكذا قام دي بور "بتركيب" صورة الكندي، وتركيب دوره الريادي، وتركيب ما زعم أنّها "فلسفته" التي استقاها من عناوين رسائله فحسب! فهذه العناوين الموجودة في "الفهرست" باللغة العربية، لم يكن لها، وليس لها للساعة، متون (رسائل) مقابلة لها. وقد تمّ إجماع لدى المؤرّخين بأنّها "بغالبيتها" مفقودة"(؟!). وإنّ دي بور لم يقرأ سوى عدد قليل جداً منها (ذي موضوعات علمية أكثر من الموضوعات الفلسفية الصرف)، وباللغة اللاتينية المترجَمة في القرون الوسطى، وليس بنصّها العربي الأصلي! وبنى على هذا القليل المترجَم موقفه ممّا أسماه "بفلسفة الكندي"[١٠١].

خاتمــة

مهما يكن فإنّ حصر انطلاقة الفلسفة العربية والإسلامية باسم فرد، أو باسم كتاب فرد، أو حتى باسم خليفة فرد، هو محاولة يائسة لتأريخ هذه البدايات. "فالعصر الذي انتقلت فيه العلوم اليونانية إلى العرب هو عصر غامض وممتع معاً"[٩٩]، كما يقول ماكس مايرهوف. وهو "غامض وممتع معاً"، أيضاً وخصوصاً، في بداياته العربية.

إنّ أهم ما يمكن استخلاصه من كتاب "الفهرست" -وبصرف النظر عن الأخطاء التفصيلية فيه - هو أنّ هذه العملية الثقافية هي في الأصل نتاج الشعوب أكثر مما هي نتاج أفراد قلائل. وإنّ غموضها ومتعتها تكمن في كونها قدّمت نموذجاً مشرقاً لتلاقح ثقافي شاركت فيه مختلف الأثنيات والمذاهب، باللغة العربية، هو واحد من الأكثر إشراقاً في التاريخ، يكشف عن انفتاح نادر في العصور القديمة، وحوار حياتي وفكري واسع هو نموذج حيّ لكل تقدُّم انساني مشترك. وقد لعبت فيه الفلسفة على العموم، والفلسفة العربية في مرحلة من مراحلها المشرقة، دوراً هاماً للعبور إلى مراحل أكثر تقدُّماً على الصعيد المعرفي.

أمّا الانكفاء العربي والإسلامي الذي أعقب تلك الحقبة، وما زال مستمراً لليوم بوتائر مختلفة، فهو الاشكالية الأولى التي تواجه فكرنا المعاصر. ولا مناص، من أجل مقاربتها مقاربة ناجعة، من اعتبار الكثير من سمات تلك الحقبة الدينامية "وروحها" التي كان "الفهرست" أحد أبرز الشهود على انطلاقتها.

فهـــرس

١- أبو الفرج محمّد بن أبي يعقوب اسحق ابن النديم. كتاب الفهرست. تحقيق رضا-تجدُّد. طهران؛ ١٩٧١ م.

٢- دي بور، ت.ج. تاريخ الفلسفة في الاسلام. تعريب محمّد عبد الهادي أبو ريدة.القاهرة؛ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر؛ ١٩٨٣. ٢٩٦ ص.

٣- De Boer,T.J.; Geschichte der Philosophie im Islam. Stuttgart 1901.

–Ritter, Hellmut. Schriften Ja'qub Ibn 'Ishaq Al-kindi, in Stambuler Bibliotheken ; in Archiv Orientàlni ; v. IV. Praha , Paris , Leipzig. 1932. pp. 363-372.

٤- دي بور؛ م.س.؛ ص ١.

٥- S. Munk. Mélanges de philosophie juive et arabe ; Paris ; 1859. Cité in De Boer -op. Cit.

٦- -Carra de Vaux. Avicenne , Paris, 1900; De Boer ; op.cit.

٧- دي بور؛ م.س.؛ ص ن.

٨- الفهرست؛ ص ٣.

٩- م.س.؛ ص.ن.

١٠- م.س.؛ ص ٤١٧.

١١- القاضي صاعد الأندلسي. طبقات الأمم- بيروت؛ نشرة الأب لويس شيخو؛ ١٩١٢.

١٢- القفطي،جمال الدين. إخبار العلماء بأخبار الحكماء. بيروت دار الآثار للطباعة والنشر والتوزيع؛ لات؛ ٢٨٨ + ٨ص.

١٣- ابن أبي أصيبعة. عيون الأنباء في طبقات الأطباء. بيروت؛ دار الثقافة ١٩٧٩؛ ٣ جـ.

١٤- ابن خلِّكان. وفيّات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. بيروت؛ دار الثقافة، لات؛ ٨ جـ.

١٥- الفهرست؛ ص ٣١٢.

١٦- ابن أبي أصيبعة؛ جـ ٢؛ ١٧٩.

١٧- الفهرست؛ ص ٣١٤-٣١٥.

١٨- راجع ماكس مايرهوف. من الاسكندرية إلى بغداد : بحث في تاريخ التعليم الفلسفي والطبي عن العرب. في كتاب "التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية". ترجمة (عن الألمانية) وتحقيق عبد الرحمن بدوي. وكالة المطبوعات (الكويت)، دار القلم (بيروت)؛ ط ٤؛ ١٩٨٠ (الطبعة الأولى١٩٤٠)، الصفحات ٣٧- ١٠٠؛ ص ٥٠.

ونحن نخضع هذا البحث الهامّ، المكتوب منذ حوالي سبعين عاماً، "لقراءة"جديدة على ضوء قراءتنا النقدية "للفهرست".

١٩- الفهرست، ٣١٥.

٢٠- مايرهوف؛ م.س.؛ ص ٥١.

٢١- الفهرست؛ ٣٠٣.

٢٢- الفهرست؛ ٣٠١.

٢٣- الفهرست؛ ٣٠٢.

٢٤- ص.ن.

٢٥- م.س.؛ ٣٠٢-٣٠٣.

٢٦- ص.ن.

٢٧- م.س.؛ ٣٠٤.

٢٨- ص.ن.

٢٩- م.س.؛ ٣٠٥.

٣٠- م.س.؛ ٣٥٣.

٣١- راجع يحيى بن عَديّ. مقالة في التوحيد. تحقيق الأب سمير خليل اليسوعي. سلسلة التراث العربي المسيحي. جونية (لبنان)؛ ١٩٨٢؛ ص ص ٤٧-٥٧.

٣٢- ابن أبي صيبعة؛ جـ ٣؛ ص ٢٢٤-٢٢٥.

٣٣- مايرهوف؛ م.س.؛ ص ٦٤.

٣٤- م.س.؛ ص ٨٤.

٣٥- الفهرست؛ ١٧١.

٣٦- صاعد؛ ص ٨١.

٣٧- القفطي؛ ص ٢٤١.

٣٨- راجع ديتريصي. رسائل الفارابي؛ المقدّمة. ليدن؛ ١٨٩٠؛ ص ٣.

٣٩- الفهرست؛ ٣٢٢.

٤٠- مايرهوف؛ م.س.؛ ص ٦٤.

٤١- الفهرست؛ ٣٠٤.

٤٢- م.س.؛ ٣٠٥.

٤٣- ص.ن.

٤٤- صاعد. م.س.؛ جـ٢؛ ص ١٨١.

٤٥- الفهرست، ٣٢١.

٤٦- مايرهوف؛ م.س.؛ ص ٦٤.

٤٧- راجع أنطوان سيف. الكندي : مفاهيمه الفلسفية من خلال مصطلحاته الأساسية. أطروحة دكتوراه فئة أولى؛ غير منشورة؛ الجامعة اللبنانية؛ كلية الآداب والعلوم الأنسانية؛ ١٩٩٢؛ ص ١٩.

٤٨- الفهرست؛ ٣١٥.

٤٩- مروّة، حسين. النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية. بيروت؛ دار الفارابي؛ ١٩٧٩؛ جـ١، ص ٨٩٤.

٥٠- عبد الرازق، مصطفى. خمسة أعلام من الفكر الاسلامي. لاب؛ دار الكتاب العربي؛ لات؛ ص ٤١.

٥١- نصر، سيد حسين. ثلاثة حكماء مسلمين. بيروت؛ دار النهار للنشر؛ ١٩٧١، ص ٢٣ و ١٦.

٥٢- الفهرست، ١٣٠.

٥٣- شملت هذه المجادلات كل الأديان والمذاهب من غير استثناء. وإنّ عناوين مؤلفات المعتزلة على الخصوص تشهد على حمّى هذه المناقشات الشفهية. ومنها : الرد على النصارى - الرد على اليهود-الرد على الملحدين - الرد على الزنادقة... راجع الفهرست، ص ٢٠١ وما بعدها.

٥٤- مايرهوف؛ م.س.؛ ص ٤٠ وما بعدها.

٥٥- م.س.؛ ص ٥٤.

٥٦- م.س.؛ ص.ن.

٥٧- ص.ن.

٥٨- كاهن، كلود. تاريخ العرب والشعوب الاسلامية. ترجمة بدر الدين القاسم. بيروت؛ دار الحقيقة للطباعة والنشر؛ ط ٢؛ ١٩٧٧؛ ص ٧٦.

٥٩- الفهرست؛ ٢٠٤.

٦٠- الفهرست؛ ٢٠٦.

٦١- م.س.؛ ص.ن.

٦٢- ص.ن.

٦٣- بدوي، عبد الرحمن. مذاهب الإسلاميين. بيروت؛ دار العلم للملايين؛ ط ٣؛ ١٩٨٣؛ جـ١؛ ص ٢٠١-٢٠٢.

٦٤- ثاوذورس أبو قرّة. ميمر في وجود الخالق والدين القويم. سلسلة التراث العربي المسيحي. تحقيق الأب أغناطيوس ديك؛ جونية (لبنان)؛ المكتبة البولسية؛ ١٩٨٢. "والميمر" باللغة السريانية يعني "المبحث"، أو "الرسالة"، أو "المقال"... ودخل هذا المصطلح نصوصاً عربيّة عدّة عائدة لتلك المرحلة.

٦٥- ثاوذورس أبو قرّة. ميمر في إكرام الأيقونات. سلسلة التراث العربي المسيحي. تحقيق الأب أغناطيوس ديك جونيه (لبنان)؛ المطبعة البولسية؛ ١٩٨٦.

٦٦- أبو رائطة التكريتي. رسالته في الثالوث المقدَّس:(دراسة ونص).تحقيق الأب سليم دكّاش اليسوعي. بيروت، دار المشرق؛ ١٩٩٦. سلسلة "الفلاسفة والمتكلّمون العرب المسيحيون - العصر الوسيط".

٦٧- الفهرست؛ ص ٢٠٧.

٦٨- م.س.؛ ٢٠٦.

٦٩- م.س.؛ ٢٠٧.

٧٠- م.س.؛ ٣٢٨.

٧١- الجاحظ. كتاب الحيوان. تحقيق عبد السلام هارون. بيروت؛ دار إحياء التراث العربي؛ لات؛ ٧ جــ؛ جــ ١، ص ٧٦.

٧٢- الفهرست، ٣٠٩.

٧٣- م.س.؛ ٣١٠.

٧٤- ص.ن.

٧٥- م.س.؛ ٣

٧٦- م.س.؛ ٣٥٢-٣٥٣.

٧٧- طه الحاجري. مقدمة كتاب البخلاء للجاحظ. القاهرة؛ دار الكتاب المصري؛ ١٩٤٨؛ ص ٢٣٤-٢٣٥.

٧٨- الفهرست؛ ٣١٢.

٧٩- ص.ن.

٨٠- م.س.؛ ص ٢١٦-٢١٧.

٨١- م.س.؛ ص ٢١٧.

٨٢- م.س.؛ ص ٣٠٣.

٨٣- م.س.؛ ٣١٢.

٨٤- ابن أبي أصيبعة؛ م.س.؛ جــ ٢، ص ١٨.

٨٥- يتعجَّب طه الحاجري، محقِّق "كتاب الحيوان" للجاحظ، من غياب الجاحظ الأديب ومؤلفاته، غياباً شبه تام عن كتاب "الفهرست"، فيقول :"والعجب أنّ الناظر في فهرس ابن النديم لا يكاد يرى فيه شيئاً عن الجاحظ إلاّ عرَضاً واستطراداً مع انّ ابن النديم كان من أساطين الوراقة، وأبرع مختص بفن الكتب والمكتبات".(ص٧). وينقل أيضاً قول المؤرخ المسعودي عن الجاحظ (مروج الذهب؛ جــ؛ ص ١٣٥) :"ولا يعلم أحد من الرواة وأهل العلم أكثر كتباً منه"(ص). علماً بأن ابن حجر قال في

كتاب "لسان الميزان"(جـ٤، ٣٥٧):"وسرد ابن النديم كتبه (الجاحظ)وهي مائة ونيّف وسبعون كتاباً"(ص.ن.)!؟

٨٦- أبو نصر الفارابي : في الذكرى الألفية لوفاته ٩٥٠ م. تصدير ابراهيم مدكور. الهيئة المصرية العامة للكتاب؛ ١٩٨٣؛ ص ٨.

٨٧- يقول ابن النديم في المقالة السابعة من "فهرسته"، في الفن الأول :"رأيتُ أنا بالمشاهدة أن أبا الفضل بن العميد أنفد إلى ها هنا في سنة نيّف وأربعين (أي ٣٤٢هـ/ ٩٥١م.) أي قبل ٣٦ عاماً من صدور "الفهرست"!) كتباً متقطعة أصيبت في أصفهان..." راجع الفهرست؛ ص ٣٠٢.

٨٨- دي بور؛ م.س. ص ٢٤.-

٨٩- بدوي، عبد الرحمن. أرسطو: في الشعر. بيروت؛ دار الثقافة؛ ١٩٧٣؛ ص ٥١.

ولا نفهم كيف أنّ بدوي، الضليع بالتراث الفلسفي العربي وإسهامات السريان فيه، يجهل أنّ الترجمة إلى السريانية ظلت مستمرة في العصور الاسلامية الأولى، جنباً لجنب مع التعريب الذي كان أغلبه يتمّ، لا من اللغة الأصلية اليونانية، بل من السريانية. وبعض الكتب السريانية التي كان يُعرّب عنها كانت حديثة العهد ترجمةً أو اختصاراً أو تفسيراً. والأمر لا يقتصر على حنين وحده. علماً بأن حنين، شيخ المترجمين (المعرّبين)، ترجم إلى السريانية أكثر ممّا ترجم إلى العربية.

٩٠- الفهرست؛ ٢٩٩ وما بعدها.

٩١- الفهرست؛ ٣٢٤ وما بعدها.

٩٢- الفهرست؛ ٣٤٣.

٩٣- الفهرست؛ ٣٤٥ وما بعدها.

٩٤- الفهرست؛ ٣٠٥.

٩٥- ص.ن.

٩٦- ص.ن.

٩٧- الفهرست؛ ٣٢٢.

٩٨- إبن أبي أصيبعة، جـ ٢؛ ص ١٧٤.

٩٩- وبهذه القراءة المبتورة توصّل دي بور إلى كثير من النتائج التعسُّفية حول الأسماء التي لعبت دوراً هاماً في تأسيس الفلسفة العربية، وحول الكندي بالذات، مثل قوله:"من هنا صار الكندي يجعل لثقافة الفرس وحكمة اليونان شأناً أكبر ممّا يجعل لدين العرب وفضائلهم القديمة"!! (م.س.؛ ص ١١٥).

١٠٠- مايرهوف؛ م.س.؛ ص ٣٧.

١٠١- راجع أطروحتنا عن الكندي المذكورة آنفاً. ص ٨ وما بعدها.

الفهـــرس

الصفحة

وعيُ الذات وصدمةُ الآخر

في مقولات العقل الفلسفي العربي

يتضمّن هذا الكتاب خمسة أبحاث في تاريخ الفلسفة العربيّة، القديمة والمعاصرة، حول أخطر منعطفاتها الناجمة عن حدث استثنائي : الاصطدام "بالآخر" المتفوّق بمعارفه وعلومه!

١- **"وعي الذات وصدمة الآخر : في مقولات العقل الفلسفي العربي".**

٢- **"ابن رشد في رؤية عربية معاصرة : نظرية إزدواجية الحقيقة".**

كيف أساء إبن رشد قدر التغيُّرات المتسارعة على مستوى السلطة؟ كيف انعكس هذا الصراع على أفكاره الفلسفية والكلامية؟ ولماذا يختلف الباحثون المعاصرون حوله؟

٣- **"الطيِّب تيزيني : على طريق الوضوح المنهجي".** الفكر الفلسفي الماركسي العربي في مساراته الصعبة، وجهوده الفكرية في انجازاتها وخيباتها.

٤- **فريد جبر : لا نهضة للفلسفة العربية خارج اللغة العربية والعلوم العربية الإسلامية.**

٥- **دور كتاب "الفهرست" لابن النديم في تأريخ بداية الفلسفة العربية".**

الفهرست هو أقدم وثيقة، وأهمّها، لتأريخ نشأة الفلسفة العربية. لماذا لم يُحسن الكثير من مؤرّخي الفلسفة العربية قراءته؟

هذا الكتاب يعيد النظر في العديد من "حقائق" تاريخ الفلسفة العربية بأبحاث م[illegible] جمعت التقنيَّة الفائقة الدقة إلى الأحكام الموضوعية. لا غنى عنه للمهتمين في ش[illegible] الفلسفة.

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيــروت